LIBROS DE FILO

# Presente y futuro de la Filosofía

Alejandro Cassini y Laura C. Skerk (editores)






Acceso Abierto

FILOSOFÍA

# Presente y futuro de la Filosofía

**LIBROS DE FILO**

# Presente y futuro de la Filosofía

Alejandro Cassini y Laura Skerk (editores)







Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

**Editorial de la Facultad de Filosofia y Letras**
**Colección “Libros de Filo”**




Edición: Liliana Cometta-Juan Carlos Ciccolella

Diseño de tapa e interior: Pica y punto. Magali Canale-Fernando Lendoiro

Presente y futuro de la Filosofía / Alejandro Cassini y Laura Skerk (editores). - 1a ed. - Buenos Aires : Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 2010.
250 p.; 20x14 cm.

ISBN 978-987-1450-76-3

1. Filosofía Moderna. I. Cassini, Alejandro; Skerk, Laura, eds.
CDD 190

ISBN: 978-987-1450-76-3


Subsecretaría de Publicaciones
Puan 480 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina
Tel.: 4432-0606, int. 167 - editor@filo.uba.ar

# Prólogo

*Alejandro Cassini y Laura C. Skerk*

La filosofía, a comienzos del siglo XXI, lejos de haber desaparecido, como tantas veces se pronosticó, parece gozar de plena vitalidad. Uno de los rasgos que la caracterizan es, sin duda, la diversidad de enfoques, escuelas y posiciones, así como la aparición de nuevas disciplinas y subdisciplinas, cada vez más especializadas. La filosofía no ha escapado a la fragmentación del conocimiento en especialidades cada vez más restringidas que afecta a todas las ciencias. La era de los grandes sistemas filosóficos parece haber quedado atrás para siempre. En esta situación, es imposible ofrecer en un volumen un esquema siquiera somero y sumamente general de los contenidos de la filosofía actual. En vez de ello, solo es posible brindar una muestra que, si es representativa, podrá dar al lector una idea verosímil de cómo es la práctica filosófica de nuestros tiempos. Eso es lo que hemos intentado en esta obra, compuesta por una secuencia cuidadosamente seleccionada de trabajos producidos por miembros del Departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Todos los capítulos que la integran han sido escritos teniendo en vista al lector que no es especialista en el respectivo tema y desea tener un panorama del estado de la cuestión y

de las perspectivas de una determinada área de la filosofía. Por esa razón hemos evitado los trabajos de carácter técnico o puramente histórico. También nos hemos preocupado especialmente por que la muestra ofrecida fuera lo suficientemente amplia y balanceada: ante todo, que incluyera temas de filosofía teórica y de filosofía práctica y, además, que estuvieran representadas tanto las tradiciones analíticas como las continentales, para usar dos etiquetas que todavía están en vigencia, pero que rápidamente van perdiendo su relevancia en un mundo caracterizado por la interacción mutua de las tradiciones, el eclecticismo y la desaparición del espíritu de escuela o de secta.

Queremos agradecer especialmente a Claudia D'Amico, quien siendo Directora del Departamento de Filosofía comenzó la preparación de esta obra a comienzos de 2008. También colaboraron en ese momento Marcelo Mendoza Hurtado y Fermín Álvarez Ruiz, Secretario Académico y Secretario Administrativo del Departamento, respectivamente. Pudimos concluir la tarea gracias al trabajo inicial de todos ellos. Finalmente, agradecemos a las autoridades de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires por haber originado la idea de la colección "Libros de Filo" y por haber aceptado incluir esta obra en la misma.

# Introducción
# La situación de la filosofía en el siglo XXI

*Alejandro Cassini*

## ¿El final de la filosofía?

Durante todo el siglo XX, desde los más distintos sectores y corrientes filosóficas, se anunció una y otra vez el final de la filosofía, al menos en algunas de las variantes y formas en que tradicionalmente se la había practicado.

En el *Tractatus*, Wittgenstein declaraba que "toda filosofía es crítica del lenguaje" (Wittgenstein, 1921: 4.0031), suponiendo que todas las cuestiones filosóficas tradicionales son el producto de confusiones lingüísticas; problemas que no pueden resolverse, sino que la filosofía debería disolver. Poco después, Carnap y los primeros positivistas lógicos, indudablemente influidos por Wittgenstein, sostuvieron que todos los problemas filosóficos eran "pseudoproblemas", que una adecuada crítica filosófica debería desenmascarar (Carnap, 1928b). En particular, la metafísica, tal como se había practicado en el idealismo alemán, y como en ese momento la practicaba Heidegger, debía ser "superada por el análisis lógico del lenguaje" (Carnap, 1931). La superación no consistía, por supuesto, en una refutación de alguna tesis metafísica tradicional, como el realismo o el idealismo, sino en

mostrar que ambas tesis opuestas eran pseudoproblemas que no admitían verificación ni refutación por la experiencia. Precisamente en ello radica su falta de sentido empírico y, dado que tampoco se trata de enunciados con un significado puramente lógico, su falta completa de sentido. El ejemplo paradigmático de sinsentido filosófico era, para Carnap, el discurso de Heidegger acerca de la nada (Heidegger, 1929). Para algunos extremistas como Ayer (1936), bajo la categoría de sinsentidos lingüísticos caían no solo la metafísica filosófica sino también muchos de los enunciados de la ética, la estética y las religiones tradicionales.

Por la misma época, Heidegger anunciaba con profusa retórica el fin de la metafísica moderna o "metafísica de la subjetividad" (Heidegger, 1938) y de los problemas ontológicos y gnoseológicos derivados de ella, como el de la certeza de las representaciones del sujeto o el de la existencia del mundo exterior. Fundamentalmente, era necesario deshacerse de la idea de que el conocimiento consiste en una representación del mundo en la conciencia del sujeto y de que la verdad consiste en la correspondencia de las representaciones subjetivas con el mundo objetivo. Para Heidegger, el abandono de esta clase de metafísica debía ir acompañado de un retorno a la filosofía del ser de los primeros filósofos griegos que, según su interpretación, habían concebido la verdad como auténtico "desocultamiento" del ser (Heidegger, 1943).

En *Investigaciones filosóficas*, publicado de manera póstuma en 1953, Wittgenstein exponía extensamente su concepción terapéutica de la filosofía, lejanamente emparentada con la de los escépticos griegos. Según la misma, el objetivo de la filosofía no es la elaboración de tesis filosóficas que resuelvan algún problema específico de la filosofía. Para Wittgenstein no existen tales problemas. La filosofía es una actividad que se propone simplemente eliminar perplejidades y malentendidos originados por un uso ilegítimo

del lenguaje corriente. Pero no ofrece en su lugar ninguna concepción normativa, como siempre han hecho los filósofos tradicionales. Se limita a describir los usos efectivos del lenguaje y, por tanto, "deja todo como está" (Wittgenstein, 1953: § 124). En última instancia, aspira a disolver "completamente" todos los problemas filosóficos (*ídem*: § 133). *Investigaciones filosóficas* fue seguramente una de las obras más importantes de la segunda mitad del siglo XX y algunas de sus ideas, como las de "juegos de lenguaje" y "formas de vida", tuvieron amplia influencia tanto en la filosofía analítica como en la continental.

Desde una tradición completamente diferente, ligada a la evolución posterior de Carnap y al empirismo lógico de Neurath, Quine proclamaba la naturalización de la filosofía (1969). La filosofía naturalizada, tal como él la concebía, implicaba el abandono de la "filosofía primera" como una suerte de saber privilegiado que proporcionaría un fundamento al conocimiento científico. Para Quine no hay un saber previo y más cierto que el de las propias ciencias, todas las cuales son susceptibles de revisión. En particular, instaba a que la epistemología se dejara de practicar como una forma de conocimiento *a priori* que, por medio de la búsqueda de la certeza, intenta proveer de fundamentos al resto del conocimiento. En verdad, debería reemplazarse completamente por una epistemología científica, basada en los conocimientos proporcionados por la psicología y las neurociencias. Este programa tuvo amplio eco en la filosofía norteamericana y todavía se encuentra vigente. Para muchos filósofos de inclinación más tradicional, sin embargo, la epistemología naturalizada implica la pérdida de la dimensión normativa de la teoría filosófica del conocimiento y, en última instancia, no constituye en absoluto una epistemología, en el sentido filosófico del término, sino meramente una rama de alguna ciencia empírica, como la psicología del conocimiento, o, según quiera verse, una nueva ciencia empírica.

Más recientemente, Richard Rorty, haciéndose eco de algunas tesis de Heidegger, pero también del pragmatismo de Dewey, afirmaba el final de la pretensión de que la filosofía tenga el carácter de conocimiento científico. Según Rorty, la filosofía debe abandonar no solo la búsqueda de certeza, característica de los filósofos de la Modernidad, sino también la pretensión de constituir una forma de conocimiento objetivo como la de las ciencias naturales. La idea de una "filosofía científica" defendida, por ejemplo, por Reichenbach (1951) y presupuesta por muchos lógicos y filósofos analíticos, está esencialmente descaminada. De acuerdo con Rorty, la filosofía no debe proponerse elaborar una imagen del mundo, sino contribuir al bienestar de cada sociedad y al mejoramiento de la calidad de vida de una comunidad determinada. La utilidad, y no la verdad objetiva, es la auténtica finalidad de la práctica filosófica. La distinción tradicional entre realidad y apariencia debe, entonces, sustituirse por la distinción entre descripciones más útiles y menos útiles de los fenómenos (ver, por ejemplo, la "Introducción" a Rorty, 1982).

Tanto Heidegger como Rorty coincidían en que había llegado a su fin el proyecto filosófico de la Modernidad, esto es, el de una filosofía centrada y fundada en una teoría representacionista del conocimiento que se origina en Descartes y en Locke. Según Rorty, la filosofía analítica constituyó un auténtico progreso sobre la filosofía tradicional europea al reemplazar el discurso sobre la conciencia del sujeto individual por el análisis del lenguaje, entendido como práctica social. Pero la filosofía analítica seguía teniendo el mismo presupuesto que la metafísica de la subjetividad a la que se refería Heidegger: la concepción del conocimiento como representación adecuada de la realidad, aunque ahora se tratara de representación lingüística en vez de representación mental. Por cierto, el fin de la metafísica de la subjetividad o de la filosofía centrada en una teoría representacionista

del conocimiento no implica el fin de toda filosofía, pero sí el cuestionamiento de sus propios objetivos y el replanteo de su propia práctica. Sobre este punto Heidegger y Rorty siguieron direcciones muy diferentes, a pesar de coincidir en el diagnóstico de la situación, un diagnóstico con el cual coinciden también Habermas y muchos otros filósofos continentales.

Los pronósticos del final de la filosofía, al menos de la filosofía tradicional, podrían rastrearse en muchas otras corrientes filosóficas del siglo XX, como el existencialismo, las diversas formas del marxismo occidental, la filosofía del lenguaje corriente y el posmodernismo, entre otras. Las diferentes propuestas para definir el objetivo del filosofar van desde la transformación de la filosofía en praxis política hasta su disolución en mera conversación inteligente e ilustrada de temas cotidianos. Aquí no es posible entrar en detalles. Baste, pues, con los ejemplos señalados.

Contra todos estos augurios milenaristas, a comienzos del siglo XXI la filosofía sigue viva y su práctica se extiende a círculos cada vez más amplios, incluso fuera del mundo estrictamente académico. Si nos atenemos a los datos puramente cuantitativos, podemos afirmar de manera categórica que nunca en toda la historia hubo tantos filósofos ni tantas obras filosóficas publicadas. Solamente en lenguas occidentales se publican más de trescientas revistas filosóficas de circulación internacional, aunque con grandes diferencias de importancia y alcance. Por otra parte, se publican anualmente más de diez mil libros de filosofía, una cifra que probablemente supera toda la producción de la filosofía occidental anterior al siglo XX.

Los viejos problemas filosóficos, lejos de haber desaparecido, se han renovado y replanteado. Todavía seguimos discutiendo, como Platón y los medievales del siglo XIV, el problema de la existencia de los universales, pero actualmente lo hacemos con herramientas lógicas y conceptuales mucho

más complejas y refinadas que las que emplearon aquellos filósofos. Lo mismo podría decirse de muchos otros problemas filosóficos tradicionales: el realismo epistemológico, el problema del determinismo y el libre albedrío, la relación entre la mente y el cuerpo, entre tantos más. Pero la filosofía actual no se limita en modo alguno al replanteamiento de los problemas clásicos, sino que ha incorporado una enorme variedad de problemas nuevos que van desde las innumerables lógicas filosóficas hasta los problemas de la realidad virtual; desde la filosofía de la tecnología hasta los problemas éticos de la genética y la clonación.

## ¿Cómo llegamos a la situación actual?

Es imposible caracterizar en unas pocas páginas, siquiera someramente, la situación de la filosofía actual. Solo haremos, entonces, algunas observaciones generales de carácter comparativo evitando, en lo posible, la enumeración de autores y obras que conformarían una extensísima lista. Nuestra estrategia será confrontar la situación de la filosofía a mediados del siglo XX con la que encontramos a comienzos del siglo XXI.

Hacia comienzos de la década de 1950, en pleno auge de la Guerra Fría, la filosofía parecía estar dividida en tres reinos autónomos que tenían muy poca interacción: la filosofía analítica, elaborada exclusivamente en lengua inglesa, principalmente en Inglaterra, Estados Unidos y Australia; la llamada filosofía continental (una denominación evidentemente inadecuada y etnocéntrica) practicada, en las respectivas lenguas nacionales, sobre todo en Alemania y en Francia; y, por último, la versión soviética del marxismo, el materialismo dialéctico, forzosamente adoptado por todos los países de Europa Oriental que formaban parte del bloque comunista.

Entre estas tres maneras de concebir la filosofía parecía haber escasa relación, no solo por la manera de practicarla sino, sobre todo, por la diferente finalidad que le adjudicaban. Dicho de manera muy somera y general, para la filosofía analítica se trataba de elucidar y resolver los problemas filosóficos específicos mediante la reconstrucción lógica del lenguaje, que culminaba en uno formalizado o bien altamente regimentado, o mediante el análisis conceptual del lenguaje corriente. Para la filosofía continental, en cambio, la filosofía se conectaba con la tradición moderna que buscaba grandes síntesis, ya no necesariamente sistemáticas, sobre los problemas filosóficos tradicionales, a la vez teóricos y prácticos. La filosofía analítica se presentaba en ese momento como un discurso altamente técnico, poco sensible a los antecedentes históricos sobre problemas específicos –como ejemplos paradigmáticos se podrían considerar las obras de Carnap (1950) y de Goodman (1951). También se autoproclamaba como una práctica ética y políticamente neutral, aparentemente despreocupada de los problemas sociales concretos. Frente a esta filosofía puramente lógica, ahistórica y carente de compromisos políticos explícitos, la filosofía continental se mostraba como plenamente consciente de su historia, políticamente comprometida (Sartre sería aquí el ejemplo paradigmático) y reivindicaba abiertamente una finalidad emancipatoria para la filosofía, la cual no debía dejar de contribuir a la transformación de la sociedad. Por último, la filosofía del materialismo dialéctico, que no produjo ningún filósofo cuyo nombre haya pasado a la historia de la filosofía, o siquiera recordemos en nuestro siglo como un pensador de cierta originalidad, se presentaba directamente como un arma, estrictamente subordinada al Partido Comunista Soviético y su cambiante línea oficial, en el combate contra la burguesía occidental y el sistema capitalista. Basado más que en Marx en las obras de Engels y los escritos y discursos políticos de Lenin, el materialismo dialéctico

terminó por anquilosarse rápidamente en la producción de manuales destinados al adoctrinamiento, como el de Viktor Afanasiev (1973), muy difundido en Occidente durante toda la época de la Guerra Fría. El marxismo europeo, en cambio, tuvo más originalidad y dejó algunas obras clásicas, como la de Georgy Lukács (1923), seguramente debido a la mayor libertad de pensamiento de que pudieron disfrutar los filósofos fuera de la Unión Soviética y fuera del bloque comunista después de la Segunda Guerra Mundial.

A comienzos del siglo XXI, la situación ha cambiado completamente en muchos aspectos. Ante todo, uno de los tres reinos, el del materialismo dialéctico, en tanto filosofía oficial de los países comunistas, ha desaparecido. Retrospectivamente, resulta evidente que el marxismo como tendencia filosófica ya se hallaba en decadencia antes de la caída del comunismo y de la disolución de la Unión Soviética. Es significativo que a fines de la década de 1970, Leszek Kolakowski, en el título mismo de su gran obra sobre la historia del pensamiento marxista, se refiriera al "surgimiento, desarrollo y disolución" del marxismo (Kolakowski, 1978). Después de la caída del bloque comunista, el marxismo como corriente filosófica en el mundo académico ha perdido rápidamente casi toda su influencia. Todavía persiste en algunas universidades europeas y latinoamericanas, a veces ligado a grupos o partidos políticos minoritarios, pero está muy lejos de ejercer el atractivo que todavía tenía sobre los intelectuales de Occidente en las décadas de 1960 y 1970. De hecho, las polémicas entre los diversos marxistas de esa época, que nunca constituyeron una escuela, sino un grupo heterogéneo de corrientes, han sido casi olvidadas.

Los otros dos reinos, el de la filosofía analítica y el de la filosofía continental, todavía se mantienen, pero han sufrido grandes transformaciones y han dejado de operar de manera completamente autónoma, es decir, han comenzado a interactuar de forma creciente.

La llamada filosofía continental, una denominación no autoimpuesta, pero todavía en uso en los países de lengua inglesa (por ejemplo, Critchley, 2001), se ha diversificado en una multiplicidad de tendencias que no constituyen escuelas reconocibles de pensamiento, como ocurría en la primera mitad del siglo XX con el neokantismo, la fenomenología, el existencialismo o el positivismo lógico. En general, asistimos a un debilitamiento de los "ismos" y del espíritu de escuela. Los diversos filósofos europeos, principalmente en Alemania, Francia e Italia, se influyen mutuamente, pero solo mantienen un vago aire de familia en sus obras. También podemos constatar una pérdida de la importancia relativa de las lenguas nacionales en las que escriben los filósofos continentales. El alemán y el francés, dos de las lenguas fundamentales de la tradición moderna, están lejos de tener la relevancia que tenían a principios del siglo XX. Es cada vez más frecuente que en determinadas disciplinas filosóficas, como la lógica, la filosofía de la ciencia y la filosofía del lenguaje, los filósofos de Europa continental, sobre todo los de orientación analítica, escriban en lengua inglesa, como ya lo hacen desde hace mucho los de los países escandinavos en casi todas sus obras. Una estimación muy aproximada indica, teniendo en cuenta las publicaciones en libros y revistas profesionales, que alrededor del setenta por ciento de la producción filosófica mundial se escribe actualmente en inglés. Es posible que estemos asistiendo en la filosofía a un fenómeno similar al que se produjo, después de la Segunda Guerra Mundial, en las ciencias naturales, cuando todos los resultados de la investigación se publicaban en inglés, cualquiera fuera la lengua materna de los científicos participantes.

En términos muy generales, podemos decir que la filosofía continental mantiene algunas características distintivas que la diferencian de otras tradiciones filosóficas.

- Ante todo, todavía se escribe mayoritariamente en la lengua nacional de cada filósofo, principalmente en alemán, francés e italiano.

- Sus resultados se publican casi exclusivamente en libros y no en artículos de revistas especializadas. Todavía las revistas profesionales de filosofía son escasas en países como Alemania y Francia si se compara, por ejemplo, con el enorme número de revistas que se publican en los Estados Unidos. Significativamente, sin embargo, han empezado a aparecer nuevas revistas de carácter multinacional (como *European Journal of Philosophy*) que se editan exclusivamente en inglés.
- La filosofía continental preserva la conciencia histórica de sus orígenes y adopta un enfoque histórico, aunque no de manera excluyente, en el abordaje de sus problemas y cuestiones. Todavía la historia de la filosofía ocupa un lugar muy importante en la producción de los filósofos continentales y en la enseñanza de la filosofía en las instituciones universitarias.
- Los filósofos continentales se mantienen apegados a buena parte de la terminología filosófica heredada de la tradición y hacen poco uso de herramientas formales, como la lógica matemática.
- La filosofía continental tiende a ser generalizadora y no a ocuparse de problemas técnicos o muy específicos, al menos de manera exclusiva.
- Los filósofos continentales casi siempre tienen interés en cuestiones políticas y sociales y, aunque ya no asuman con frecuencia el papel de ideólogos o intelectuales orgánicos, suelen tomar partido de manera explícita en cuestiones de actualidad y polemizar públicamente con sus antagonistas (como lo ha hecho, por ejemplo, Jürgen Habermas).
- La filosofía continental tiene pocos lazos con el conocimiento científico y se desarrolla de manera más o menos independiente de las ciencias, sobre todo de las exactas y naturales.

Es posible hallar excepciones a todas y cada una de las siete características que acabamos de señalar, pero en conjunto

parece que se aplican a la mayoría de las obras de los filósofos continentales.

La filosofía analítica, a diferencia de la continental, se impuso a sí misma esta denominación con la intención de identificar una cierta manera, o incluso podría decirse un método, de practicar la filosofía. El análisis filosófico, sin embargo, tiene su origen en la Europa continental, principalmente en la obra de Frege publicada durante las décadas de 1880 y 1890; de allí lo inadecuado de la expresión geográfica "filosofía continental" como oposición a la filosofía analítica. Igualmente inadecuada es la caracterización de la filosofía analítica como "anglo-norteamericana", ya que se ha practicado mucho más allá de estos países. El origen de la expresión "filosofía analítica" es incierto, pero parece claro que su uso no se había establecido antes de 1940. Según Michael Dummett, la filosofía analítica, en su sentido estricto, se ha caracterizado siempre por el método del análisis lingüístico. Más precisamente, por la tesis de que la finalidad de la filosofía consiste en analizar la estructura del pensamiento y de que el único método adecuado para alcanzar este objetivo es el análisis del lenguaje (Dummett, 1978: cap. 25; Dummett, 1993). Esta nos parece, sin embargo, una caracterización excesivamente estrecha y parcial de la filosofía analítica, no solo acerca de cómo se la practica actualmente, sino también respecto de sus orígenes. De hecho, Russell rechazó explícitamente la idea de que el método de la filosofía consista en el análisis del lenguaje, al menos del lenguaje ordinario (Russell, 1959: cap. 18, I).

No es posible dar una definición explícita de la expresión "filosofía analítica" que resulte lo suficientemente general como para aplicarse correctamente a todos los filósofos que se han considerado analíticos. Ante todo, la expresión no designa una determinada doctrina o conjunto de tesis filosóficas sino, más bien, un cierto método o, más en general, una cierta manera de abordar la práctica filosófica. Esta consiste

esencialmente en el análisis lógico y conceptual del lenguaje con la finalidad de esclarecer las preguntas mismas que han de considerarse filosóficas. Hay una serie de características que se han atribuido a la filosofía analítica, en oposición a la filosofía continental pero, en nuestra opinión, ninguna de ellas le es esencial o, en todo caso, se han diluido considerablemente en tiempos recientes. Una de ellas consiste en proceder de manera ahistórica en el enfoque de las cuestiones. De hecho, muchos filósofos analíticos, como Carnap, prestaron escasa atención a la historia de la filosofía, pero esto no siempre ocurre actualmente cuando, además, se ha desarrollado una amplia historiografía analítica de la filosofía. Otra característica es la de ser cientificista, en el sentido de privilegiar el conocimiento científico contemporáneo sobre los clásicos de la filosofía, o bien, considerar directamente que la ciencia es la única fuente legítima de conocimiento y que, por tanto, no existe un conocimiento específicamente filosófico. Esta tesis tiene numerosos representantes entre los filósofos de la ciencia y también en los enfoques naturalistas de la teoría del conocimiento y la filosofía de la mente. No obstante, muchos filósofos analíticos, en áreas como la filosofía del lenguaje o la ética y la filosofía política, desarrollan su trabajo sin apelar casi en absoluto al conocimiento científico. Una tercera característica es la de emplear herramientas de la lógica matemática para reconstruir el lenguaje natural. Hay una larga tradición que va de Frege a Quine y, más allá, que efectivamente ha hecho un uso intensivo de los recursos lógicos, pero también existe una igualmente larga tradición analítica, desde Moore a Austin y Ryle, que ha desarrollado su actividad analítica casi exclusivamente en el ámbito del lenguaje natural o corriente, esencialmente el inglés académico. En suma, ninguna de estas tres características define a la filosofía analítica como tal, aunque sí es posible admitir que marcan ciertas diferencias de grado con la filosofía continental, mucho más afecta a recurrir a la historia de la

filosofía o a las ciencias sociales que a la lógica formal o a las ciencias naturales.

La filosofía analítica actual todavía se asocia, a veces, de manera evidentemente incorrecta, con una actitud antimetafísica, al menos respecto de los problemas de la filosofía tradicional. Esto era indudablemente cierto durante las primeras etapas del positivismo lógico, el empirismo lógico y otras corrientes afines en las décadas de 1920 a 1940. Sin embargo, esa actitud cambió notablemente en la segunda mitad del siglo XX y, de hecho, los filósofos analíticos han producido numerosas obras de carácter completamente metafísico, incluso sobre problemas filosóficos muy tradicionales, como el de los universales (una obra paradigmática sobre el tema es, por ejemplo, la de Armstrong, 1978).

Una cuestión mucho más difícil de resolver es la del carácter constructivo y sistemático de la filosofía analítica que muchos autores le han negado. Es indudable que muchos trabajos de filosofía analítica, en especial los artículos de revistas, son inconcluyentes y a veces puramente aporéticos, es decir, se limitan a plantear minuciosamente un problema y escrutar todos sus aspectos e implicaciones sin proponer una respuesta o un atisbo de solución. Sin embargo, si tenemos en cuenta las grandes obras publicadas bajo la forma de libros, encontramos entre los clásicos de la filosofía analítica de la segunda mitad del siglo XX muchas obras amplias, sistemáticas y constructivas como, entre otros ejemplos posibles, las de Goodman (1951), Quine (1960) y Rawls (1971). Por otra parte, algunos de los grandes clásicos de la filosofía occidental tienen precisamente el carácter aporético e inconcluyente que suele atribuirse a las obras analíticas; basta pensar en el *Parménides* y muchos otros diálogos platónicos. Por consiguiente, la falta de sistematicidad y de carácter constructivo tampoco nos parece un rasgo que distinga a la filosofía analítica de otras tradiciones.

Las fronteras internas y externas de la filosofía analítica se han vuelto más difusas en los últimos años y no pueden trazarse de manera tajante o definitiva. Si tenemos en cuenta el volumen de las obras publicadas por los filósofos que se consideran parte de la tradición analítica, podría decirse que es la corriente dominante a escala mundial. Esto se hace mucho más evidente en el campo de las revistas profesionales de filosofía, en el cual el número de revistas que se declaran analíticas supera el centenar y se extiende a países de las más diversas lenguas (incluso América Latina, con revistas ya bien establecidas como *Crítica* en México, iniciada en 1967, y *Análisis filosófico,* iniciada en 1981 en la Argentina). Algo similar ocurre si consideramos el número de filósofos académicos o profesionales: la cifra solo en los Estados Unidos supera la de todos los países de Europa juntos. No obstante, la amplitud de la extensión actual de la expresión "filosofía analítica", la diversidad de corrientes y enfoques que encierra y las interacciones con la tradición continental han llevado a muchos a pensar que nos encontramos ya en una etapa posanalítica, cuyas características no pueden todavía definirse con precisión.

Algo semejante podría decirse de la filosofía continental después de que en las últimas décadas del siglo XX, las corrientes tradicionales, como la fenomenología, el marxismo y el existencialismo, fueran perdiendo su impulso inicial hasta debilitarse o casi extinguirse. En esas décadas la filosofía continental produjo algunos clásicos indiscutibles, como las grandes obras de Habermas (1981; 1992), que muestran ya las huellas de la interacción con la filosofía analítica. Las obras continentales de este período posiblemente no muestran la audacia y la originalidad que tuvieron en su momento los libros de Heidegger (1927) o de Carnap (1928a) (que bien podría incluirse también dentro de la tradición continental) en Alemania y las de Sartre (1943) y Merleau-Ponty (1945) en Francia, pero conservan, no obstante, su identidad y su importancia.

A partir de la década de 1970, la interacción entre la filosofía analítica y la continental se hace progresivamente más intensa. Primero, comienzan a traducirse las grandes obras de cada tradición a las respectivas lenguas nacionales, inglés, francés y alemán. Luego, aparecen autores que tienden puentes entre ambas tradiciones, como ocurre con Tugendhat (1976) con sus influyentes lecciones de filosofía analítica del lenguaje, una obra notable por el hecho de provenir de un autor formado en la fenomenología, y con Rorty (1991) con sus ensayos sobre Heidegger y Derrida. Finalmente, la enseñanza de la filosofía analítica empieza a instalarse en las universidades europeas, y la de la filosofía continental en las universidades norteamericanas, de manera aún minoritaria en ambos casos. Sin embargo, en la actualidad ya no parece correcto hablar, como hiciera Putnam (1997), de la "no recepción" de la filosofía continental en el mundo angloamericano. Por su parte, la filosofía de corte analítico siempre se practicó en Alemania, Suiza, Escandinavia y los Países Bajos (donde se publican revistas ya tradicionales como *Dialectica*, *Erkenntnis*, *Logique et Analyse*, *Synthèse* y *Theoria*) y se ha instalado firmemente en Francia, donde algunos autores como Pascal Engel (1998) han alcanzado amplio reconocimiento internacional. En suma, si bien las tradiciones analítica y continental pueden diferenciarse con relativa claridad en el siglo XX, creemos que ya no ocurre lo mismo a comienzos del siglo XXI. Todo indica que la interacción entre estas dos maneras de concebir y practicar la filosofía tenderá a incrementarse, de manera que los rótulos mismos perderán gradualmente su función y su sentido. Pero solo el futuro podrá corroborar esta predicción.

## ¿Cómo se practica hoy la filosofía?

La situación que acabamos de esbozar nos muestra que el espíritu sistemático y la idea de escuelas filosóficas se han

debilitado en la actualidad. Incluso las diferencias entre las dos grandes tradiciones, la analítica y la continental, si bien subsisten, se han hecho menos significativas. También ha perdido terreno el filósofo generalista, que todavía existe pero tiende a ser reemplazado por los especialistas. Esta última característica merece un comentario aparte.

La fragmentación del conocimiento en disciplinas, subdisciplinas y especialidades relativamente autónomas es un fenómeno global, sumamente extendido, que afecta particularmente a las ciencias, pero también a la filosofía. En el caso de la ciencia, el fenómeno se ha consumado hace ya varias décadas, pero se ha hecho más evidente en el siglo XXI. Las disciplinas científicas más antiguas y consolidadas, como la matemática, la física, la química y la biología, se encuentran divididas en una multitud de subdisciplinas, que son sumamente independientes entre sí; y cada una de ellas tiene su propia comunidad científica, la cual, por su parte, posee sus propias instituciones profesionales, organiza sus propios congresos y publica sus propias revistas especializadas. En la actualidad, no existe nada parecido a la "comunidad científica" sino cientos, o tal vez miles, de comunidades científicas de especialistas. El conocimiento sancionado como vigente en una determinada especialidad científica no es el producto del consenso de la comunidad de los científicos de la respectiva disciplina, ni mucho menos de la comunidad científica como un todo, sino del acuerdo de un grupo a veces bastante reducido de especialistas. Tampoco existe hoy algo como el "método científico", en el que tantos epistemólogos solían creer, sino una multitud de métodos diferentes, incluso dentro de una misma disciplina o especialidad. Los métodos de la física y la biología teórica, por ejemplo, son muy distintos de los métodos de la física y la biología experimental.

La investigación científica obliga a sus practicantes a la especialización creciente como una simple estrategia de supervivencia en el competitivo mundo de las publicaciones

académicas. Para sobrevivir (esto es, para investigar con posibilidades de publicar en revistas profesionales de alto o mediano impacto) hay que buscarse un nicho ecológico y este consiste generalmente en un tema muy técnico o muy restringido y especializado.

En el campo de la filosofía la situación tiende a ser similar a la de las ciencias, aunque todavía hay diferencias de grado con las ciencias naturales más desarrolladas. La época de los grandes sistemas de filosofía, al estilo de los de los idealistas alemanes del siglo XIX, parece haber quedado atrás de manera definitiva. En nuestros días los filósofos tienden cada vez más a convertirse en especialistas y generalmente no pueden declararse competentes en más de una disciplina filosófica o a veces incluso en más de un tema en particular. Se pueden considerar las revistas profesionales como buenos indicadores del estado de la comunidad filosófica en este respecto. La mayoría de las revistas tradicionales más antiguas, algunas fundadas a fines del siglo XIX o principios del siglo XX (tales como *Mind*, *The Monist*, *The Journal of Philosophy*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, para citar solo unas pocas), son revistas de filosofía general que publican los temas más variados, siempre dentro de una determinada línea editorial. A partir de la década de 1930 comienzan a publicarse las primeras revistas especializadas en una determinada área de la filosofía (como *Philosophy of Science*, fundada en 1936). Desde entonces, han proliferado las revistas especializadas, en detrimento de las revistas generales, solo algunas de las cuales mantienen su vigencia. Hoy se pueden encontrar revistas de filosofía dedicadas a los más diversos temas específicos, por ejemplo, la filosofía de la matemática, de la biología, de la química, de la economía; asimismo, revistas de ética, de ética aplicada, de bioética, y el proceso de especialización creciente parece continuar.

Observaciones semejantes podrían hacerse sobre los congresos profesionales. Los congresos generales de filosofía

son cada vez más enormes e ineficaces. Sus actas rara vez se leen o se citan y, últimamente, solo se publican de manera virtual, ya que de otro modo ocuparían miles de páginas impresas. Cada vez hay más congresos especializados, los cuales también tienden a volverse demasiado grandes y a subdividirse en congresos más específicos. Los especialistas de diferentes áreas rara vez se encuentran a discutir y, mucho menos, se leen entre sí. Esta situación, posiblemente, se deba más a la falta de tiempo producida por la acumulación de tareas profesionales de docencia e investigación que a la falta de interés o curiosidad intelectual.

La producción de escritos filosóficos constituye en nuestros días una verdadera industria académica que moviliza grandes recursos económicos y humanos, sobre todo en los Estados Unidos de América y en algunos países de Europa. Es enorme la cantidad de enciclopedias, diccionarios y léxicos filosóficos que se han publicado en las últimas tres décadas. Prácticamente cada área de la filosofía, cada tema y cada filósofo en particular tienen ya su propio *Companion* incluidas, por supuesto, la filosofía analítica y la filosofía continental (Critchley y Schroeder, 1998; Martinich y Sosa, 2001, respectivamente). Todas las obras de este tipo casi siempre envejecen rápidamente y en el curso de una década o menos necesitan ser actualizadas o reemplazadas, y de esa manera se crean nuevas necesidades para la industria cultural. Por otra parte, raramente son obras creativas, sino más bien recopilaciones sistemáticas de información, en ocasiones sumamente útiles como instrumentos para la enseñanza o la iniciación en la investigación. La obra de filosofía general más importante y original de los últimos tiempos ha sido, indudablemente, la exitosa *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editada por Edward Zalta. En nuestra opinión, este emprendimiento, una obra colectiva, publicada de manera virtual y permanentemente en proceso de expansión y actualización, ha cambiado para siempre la naturaleza de

las obras de consulta y el modo de acceso a la información en filosofía. Todavía es prematuro decretar la muerte del libro editado en papel, pero es evidente que tiende a ser desplazado por las publicaciones virtuales.

Las revistas de filosofía de circulación internacional están siguiendo un camino similar. La mayoría de ellas se edita todavía en papel, pero todas tienen, al igual que los diarios y periódicos de circulación masiva, su edición virtual, la cual posee un impacto mucho más rápido y efectivo en la comunidad de los filósofos. Para cualquier filósofo principiante que desee tener alguna repercusión ha dejado de ser conveniente publicar en revistas que no tengan edición virtual. Es cierto que aquí persiste todavía una diferencia de grado entre la filosofía continental y la filosofía analítica. Los filósofos continentales escriben la gran mayoría de su producción bajo la forma de libros, mientras que los analíticos lo hacen principalmente en revistas. Algunos filósofos analíticos clásicos, como Donald Davidson, solo han publicado artículos en revistas que luego se compilaron en libros, algo que aún parece inconcebible para un filósofo continental, cuya consagración depende siempre de un libro –un buen ejemplo de ello es el contraste entre la lista de publicaciones de Rorty, por un lado, y Habermas y Kolakowski, por el otro, en Niznik y Sanders (eds., 1996). Con todo, la diferencia tiende a hacerse menos notable con el paso del tiempo y con la proliferación de libros en formato virtual.

Dos preguntas persistentes, e incómodas para cualquier filósofo profesional, son las referidas a la existencia de *métodos* propios de la filosofía y la relacionada con el *progreso* en el conocimiento filosófico. Intentaremos ofrecer un punto de vista general sobre estos temas tan inasibles, considerando la situación actual de la filosofía.

Ante todo, no parece que en la actualidad exista un único método filosófico, como tampoco hay un único método científico, pero de allí no se sigue que sea razonable proclamar

posiciones extremas como el “todo vale” o la carencia absoluta de método. Tradicionalmente, la filosofía no ha empleado los métodos de las ciencias empíricas, esencialmente no ha corroborado sus conclusiones mediante observaciones o experimentos. La mayoría de las cuestiones filosóficas, en efecto, no pueden dirimirse mediante la experiencia sensible. Ello parece evidente en el caso de las teorías acerca de la propia experiencia como, por ejemplo, el problema del realismo epistemológico. La filosofía ha consistido, desde siempre, en un ejercicio crítico de la razón, que también se ha criticado a sí misma. Pero este hecho general no determina de manera unívoca un método filosófico. Ante todo, algunos filósofos actuales efectúan experimentos reales, sobre todo en áreas como el estudio del razonamiento humano, las decisiones y la teoría del conocimiento. El valor epistemológico de estos experimentos, sin embargo, es todavía susceptible de debate. Por otra parte, el uso de la razón se ha enriquecido y diversificado. La lógica matemática, la lingüística y la filosofía del lenguaje han proporcionado herramientas nuevas y muy refinadas para el análisis conceptual de los problemas filosóficos. Los experimentos mentales, de los cuales se ha abusado en muchas ocasiones, han ofrecido un complemento, y a veces un sustituto, del análisis del lenguaje en la filosofía analítica. Por su parte, la filosofía continental ha desarrollado más los métodos del análisis histórico y hermenéutico. Nuestra respuesta a la primera pregunta es, entonces, que efectivamente existen métodos en filosofía, pero no algo así como el “método filosófico”. Estos métodos, sin embargo, no son todos necesariamente diferentes de los métodos de las ciencias empíricas. Así, por ejemplo, los experimentos mentales se emplean frecuentemente en cosmología y en física teórica de una manera semejante a como se los utiliza en filosofía.

La segunda pregunta nos parece incluso más difícil de responder que la primera. Para muchos filósofos no tiene sentido preguntar si hay progreso en filosofía, del mismo

modo que no tiene sentido preguntarlo en la literatura o en el arte en general. O bien, la respuesta obvia sería que en la filosofía no hay en absoluto progreso, como no lo hay en la literatura o el arte. Algunos filósofos de orientación más cientificista, en cambio, consideran que la filosofía debería transformarse en una ciencia y que, por tanto, puede hablarse de progreso en filosofía en un sentido más o menos análogo al del progreso en las ciencias naturales. Creemos que ninguna de estas posiciones extremas es correcta, pero ambas capturan, no obstante, un aspecto auténtico de la naturaleza del conocimiento filosófico. Por una parte, es evidente que los clásicos de la filosofía, desde los griegos en adelante, permanecen vigentes y resultan comparables a las obras clásicas de la literatura. Hay un sentido intuitivo bastante claro en el que ni Platón ni Homero, por mencionar solo dos nombres posibles, han sido superados por autores posteriores. Por otra parte, en la actualidad no puede decirse con precisión en qué consiste el progreso en las ciencias, como para afirmar que se posee un criterio con el que medir el desarrollo de la filosofía. Por el contrario, la cuestión del progreso de la ciencia es uno de los temas más debatidos por filósofos y epistemólogos. Pese a ello, pensamos que hay dos criterios generales que nos permiten afirmar que ha habido progreso a lo largo de la historia de la filosofía, particularmente durante el último siglo.

El primer criterio es la proliferación de problemas filosóficos nuevos, cada vez más especializados. No cabe duda de que la agenda de la filosofía actual incluye muchos más problemas que la de la filosofía del siglo IV a. C. o la del siglo XIX de nuestra era. En verdad, han aparecido áreas enteras de la filosofía y una gran variedad de disciplinas y especializaciones nuevas, que van desde la mereología y la epistemología formal hasta la filosofía de la tecnología y la bioética. Por consiguiente, y dado que los problemas tradicionales se han conservado o replanteado, hay ahora más

problemas filosóficos y más disciplinas filosóficas que hace un siglo o incluso solo medio siglo. En sus últimos escritos, Kuhn (2000) sostuvo una concepción similar del progreso en las ciencias, en las cuales el número de especialidades científicas aumenta y se ramifica constantemente.

El segundo criterio es el refinamiento de los instrumentos de análisis de los que dispone el filósofo actual tanto para plantear como para resolver los problemas filosóficos, sean estos nuevos o tradicionales. Entre tales instrumentos hay que mencionar. en primer término, a la lógica matemática, tal como fue concebida desde Frege, y que tuvo un desarrollo explosivo a lo largo del siglo XX. También hay que contar, entre las herramientas formales que hoy forman parte del taller de los filósofos, la teoría de conjuntos y la teoría de la probabilidad. En años más recientes muchos filósofos han apelado incluso a otras ramas de la matemática, como la topología y la teoría de la computabilidad, para formular sus tesis e hipótesis. Además, la lingüística ha proporcionado importantes contribuciones en el campo de la semántica y de la pragmática, de las que los filósofos han hecho amplio uso, y no solo en la filosofía del lenguaje. Finalmente, la propia filosofía ha elaborado una multitud de conceptos técnicos nuevos, apropiados para cada especialidad, que exceden ampliamente en número y sofisticación a los de toda la filosofía tradicional. Para comprobarlo basta consultar algunos de los antiguos diccionarios de filosofía de principios del siglo XX con los innumerables léxicos especializados que existen en la actualidad.

En conclusión, si la proliferación de problemas nuevos y el refinamiento de los instrumentos de análisis del filósofo se aceptan como criterios de progreso, entonces, parece indudable que ha habido progreso en filosofía, sobre todo, a lo largo del siglo XX. Por cierto, no se trata de un progreso teleológico hacia alguna meta determinada, como la verdad o cualquier sucedáneo de ella sino, en todo caso,

de un progreso relativo respecto de la tradición filosófica heredada desde los griegos.

## El contenido de esta obra

Este libro está compuesto por ocho artículos, de lectura independiente, escritos por ocho autores diferentes. Una sinopsis de los contenidos de cada uno es la siguiente.[1]

En el primer artículo, "La filosofía en los tiempos del naturalismo", Daniel Kalpokas examina la situación actual de la filosofía en el marco del llamado "naturalismo meta-filosófico". Intenta mostrar que, en la medida en que el naturalismo constituye una propuesta distintiva, se halla comprometido con el proyecto de reducción explicativa, lo cual lo hace, sin embargo, poco plausible. Un examen de la epistemología naturalizada de Quine y un rápido repaso de las críticas actuales al reduccionismo explicativo fundamentan esta última opinión. Así, en cuanto el reduccionismo es dejado a un lado, desaparecen las principales razones para continuar hablando de "filosofía naturalizada". Finalmente, se esbozan los principales rasgos que detenta cierto estilo de filosofía que, rechazando el naturalismo reduccionista, reconoce, no obstante, las vinculaciones que la filosofía puede establecer con todas las áreas de la cultura.

En el segundo artículo, "¿Es posible la filosofía analítica posrortiana?", Federico Penelas se ocupa de indagar la viabilidad de configurar una vindicación de la filosofía analítica a partir de la concepción metafilosófica que se deriva del antirrepresentacionalismo de Richard Rorty. El objetivo del trabajo es, así, polémico, dada las usuales lecturas en clave

1 En esta sección, cada autor ha redactado el resumen de su respectivo capítulo. Nos hemos limitado a reunirlos y a efectuar correcciones menores de estilo para normalizar la redacción.

antifilosófica de la obra del filósofo neopragmatista, y las críticas explícitas de Rorty al desarrollo de la filosofía analítica de las últimas décadas. El capítulo se despliega identificando la valoración de los argumentos como esencial a la autoimagen metafilósofica de los analíticos, y ofreciendo una caracterización del papel de la argumentación en clave dialéctica, no metodista, como modo de poder sostener la vigencia de un modo analítico y rortiano de hacer filosofía.

En el tercero, "¿Tiene algún futuro la filosofía general de la ciencia?", Alejandro Cassini describe la situación actual de la filosofía de la ciencia, señalando la creciente especialización y fragmentación de sus principales áreas temáticas, como la filosofía de la matemática, de la física y de la biología. Se pregunta, entonces, si todavía es posible la filosofía general de la ciencia, tal como la practicaron los empiristas lógicos durante la primera mitad del siglo XX. La respuesta es negativa, pero ello no significa el fin de la filosofía general de la ciencia, que no solo es posible, sino también deseable. Sin embargo, en nuestros días una filosofía general de la ciencia debe imponerse serias limitaciones. En primer lugar, no puede presuponer la unidad metodológica de la ciencia como un hecho. En segundo lugar, no puede limitarse al análisis lógico y conceptual del lenguaje científico, ni al estudio de experimentos mentales o de ejemplos ficticios o artificiales de investigación científica. Por último, no debe limitarse al análisis crítico de las concepciones de la ciencia elaboradas por los filósofos, sino que debe tratar con ejemplos de teorías y prácticas científicas concretas tomados de sus fuentes originales.

En el cuarto, "La filosofía del lenguaje: de la lógica formal al contexto", Laura Skerk propone una reconstrucción crítica del gradual cambio de enfoque y objeto de estudio que ha experimentado, desde mediados del siglo pasado hasta el presente, gran parte de la filosofía del lenguaje. Partiendo de la noción dual de significado elaborada por Frege,

el trabajo plantea un recorrido que vincula los aportes de Kripke y Kaplan respecto del análisis de nombres propios y expresiones indéxicas, con elementos tomados del enfoque de Grice. En las secciones finales, Skerk delinea los trazos centrales del actual debate sobre los límites entre semántica y pragmática, exponiendo brevemente las estrategias argumentativas de las principales posiciones en pugna.

En el quinto, “Objetos abstractos en el mundo de la vida: fenomenología y realidad virtual”, Horacio Banega se ocupa de dar cuenta de la naturaleza ontológica general de los objetos virtuales. El trabajo se basa en las relaciones parte-todo establecidas por Edmund Husserl en la tercera de sus *Investigaciones lógicas*, lo que le permite al autor diseñar una distinción ontológica entre objetos abstractos y objetos concretos. Con esta distinción se aproxima a una primera consideración de carácter heurístico a lo que se denomina “realidad virtual”. La parte crítica del capítulo consiste en la adscripción a un usuario de un tipo de conectividad efectuada a través de su cuerpo propio con lo superviniente en la pantalla de la computadora. La tesis que se plantea es que la “realidad virtual” es abstracta pero experimentable por extensión conectiva de este cuerpo propio, en contra de otras tesis que sostienen que lo experimentado en la pantalla es *imaginado* y no percibido.

En el sexto, “Extrañas comunidades de vida: la presencia de Nietzsche en el debate contemporáneo en torno a la comunidad y a la biopolítica”, Mónica Cragnolini sostiene que en los debates contemporáneos en torno a la problemática de la comunidad y de la biopolítica, el nombre de Nietzsche aparece una y otra vez, sea aludido o no expresamente. Es que el modo en que Nietzsche planteó la cuestión de la vida en términos de la no separación entre “vida” y “formas de vida”, permite dar cuenta de muchas cuestiones que se dirimen en el ámbito de dichos debates. Para pensar esta impronta nietzscheana, analiza ciertos presupuestos ontológicos interpretativos y el modo

en que los mismos son recibidos en la problemática contemporánea (en autores como Esposito, Derrida y Cacciari, entre otros). Teniendo en cuenta el carácter "póstumo" con el que Nietzsche se asume como pensador, sugiere que es posible, desde sus planteamientos en torno a la vida, comprender los modos de "ser otro" y "ser-con" en la comunidad de vivientes que somos y, con ellos, las formas de resistencia a los modos tanatológicos e inmunizantes que tienden a destruirla.

En el séptimo, "¿Salvó la medicina a la ética? Bioética y filosofía", Florencia Luna explora las razones de la relevancia que actualmente toma la bioética en la reflexión filosófica. Analiza allí las dos dimensiones de la bioética: la primera tiene que ver con la ética aplicada y los dilemas que surgen en relación con los avances tecnológicos de la ciencia y la medicina, y la reestructuración de la relación médico-paciente. Señala que para responderlos se tomaron como base las teorías éticas clásicas (deontologismo y consecuencialismo), y luego surgieron nuevos planteos como la reestructuración de la relación médico-paciente y la teoría del consentimiento informado. Además, se incorporaron cuestiones como el análisis del contexto y la noción de vulnerabilidad. Posteriormente, debieron integrarse también elementos que vienen de la filosofía política. La segunda dimensión se vincula con la antropología filosófica y las cuestiones que tienen que ver con temas tales como la redefinición de los conceptos de persona y cuerpo, acciones, valores y la noción de una vida y muerte dignas.

En el último artículo, "La actualidad de la filosofía medieval: un reciente debate historiográfico", Julio Castello Dubra argumenta que la notable ampliación y renovación de los estudios de filosofía medieval durante el siglo pasado tuvieron también su expresión en el plano historiográfico. Al respecto, en las últimas décadas surgió una polémica historiográfica entre el modelo de "reconstrucción teórica" propuesto por el especialista en Ockham Claude Panaccio

y el modelo “arqueológico” del célebre historiador Alain de Libera, basado en el análisis de Collingwood de las estructuras de “complejos de preguntas y respuestas”. Castello Dubra se dedica a reconstruir los principios metodológicos de ambos autores, tal como están expuestos en sus trabajos más explícitos al respecto, y a analizar las principales objeciones que podrían plantearse a una y otra posición. Aunque el balance final de la polémica no deja una gran oposición en el plano metódico, en la base de ambos enfoques subyacen diferentes presupuestos en la forma de concebir la relación entre la filosofía y su pasado histórico. El examen de estos presupuestos invita a reflexionar sobre las perspectivas del panorama filosófico actual y las formas de asumir el compromiso con la filosofía y con su historia en el presente.[2]

## Bibliografía

Afanasiev, V. 1973. *Manual de filosofía*. Buenos Aires, Ediciones Estudio. [Hay muchas otras ediciones anteriores y posteriores en diferentes lenguas. Original en ruso, Moscú, 2ª edición, 1965].

Armstrong, D. M. 1978. *Universals and Scientific Realism*, 2 vols. Cambridge, Cambridge University Press.

Ayer, A. 1936. *Language, Truth, and Logic*. Londres, Gollancz.

Carnap, R. 1928a. *Der logische Aufbau der Welt*. Berlín, Weltkreis-Verlag.

——— 1928b. *Scheinprobleme in der Philosophie, das Fremdpsychische und der Realismusstreit*. Berlín, Weltkreis-Verlag.

2 Agradecemos a Daniel Kalpokas sus comentarios a la primera versión de esta introducción.

——— 1931. "Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache", *Erkenntnis*, vol. 2, pp. 219-241.

——— 1936-1937. "Testability and Meaning", *Philosophy of Science* 3, pp. 419-471 y 4, pp. 1-40.

——— 1950. *Logical Foundations of Probabilit*. Chicago, The University of Chicago Press.

Critchley, S. 2001. *Continental Philosophy: A Very Short Introduction*. Nueva York, Oxford University Press.

Critchley, S. y Schroeder, W. (eds.) 1998. *A Companion to Continental Philosophy*. Oxford, Blackwell.

Dummett, M. 1978. *Truth and Other Enigmas*. Londres, Duckworth.

——— 1993. *Origins of Analytical Philosophy*. Cambridge, MA, Harvard University Press.

Engel, P. 1998. *La vérité: Réflexions sur quelques truismes*. París, Hatier.

Goodman, N. 1951. *The Structure of Appearance*. Cambridge, MA, Harvard University Press.

Habermas, J. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Fráncfort, Suhrkamp.

——— 1992. *Faktizität und Geltung*. Fráncfort, Suhrkamp.

Heidegger, M. 1927. *Sein und Zeit*. Tübingen. Max Niemeyer Verlag.

———1929. "Was ist Metaphysik?", en *Wegmarken (Gesamtausgabe 9)*. Fráncfort, Vittorio Klostermann, 1976.

———1938. "Die Zeit des Weltbildes", en *Holzwege (Gesamtausgabe 5)*. Fráncfort, Vittorio Klostermann, 1977.

——— 1943. "Vom Wesen der Warheit", en *Wegmarken (Gesamtausgabe 9)*. Fráncfort, Vittorio Klostermann, 1976.

Kolakowski, L. 1978. *Main Currents of Marxism: Its Rise, Growth and Dissolution*. Oxford, Clarendon Press, 3 vols.

Kuhn, T. S. 2000. *The Road Since Structure: Philosophical Essays, 1970-1993, with an Autobiographical Interview.* Chicago, The University of Chicago Press.

Lukács, G. 1923. *Geschichte und Klassenbewusstsein: Studien über marxistische Dialektik*. Berlín, Der Malik Verlag.

Martinich, A. P. y Sosa, D. (eds.) 2001. *A Companion to Analytic Philosophy*. Oxford, Blackwell.

Merleau-Ponty, M. 1945. *Phénoménologie de la perception*. París, Gallimard.

Niznik, J. y Sanders, J. T. (eds.) 1996. *Debating the State of Philosophy: Habermas, Rorty and Kolakowski*. Westport, Praeger Publishers.

Putnam, H. 1997. "A Half Century of Philosophy, Viewed from Within". *Daedalus*, vol. 126, pp. 175-208.

Quine, W. V. O. 1960. *Word and Object*. Cambridge, MA, The MIT Press.

——— 1969. "Epistemology Naturalized", en *Ontological Relativity and Other Essays*. Nueva York, Columbia University Press.

Rawls, J. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA, Harvard University Press.

Reichenbach, H. 1951. *The Rise of Scientific Philosophy*. Berkeley, University of California Press.

Rorty, R. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press.

——— 1982. *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

——— 1991. *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers II*. Cambridge, Cambridge University Press.

Russell, B. 1959. *My Philosophical Development*. Londres, Allen & Unwin.

Sartre, J. P. 1943. *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. París, Gallimard.

Tugendhat, E. 1976. *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Fráncfort, Suhrkamp.

Wittgenstein, L. 1969. [1921]. *Tractatus Logico-Philosophicus (Logish-philosophische Abhandlung)*. Ed. G. E. M. Anscombe y R. Rees, en *Schriften 1*. Fráncfort, Suhrkamp Verlag.

——— 1953. *Philosophische Untersuchungen*, Ed. G. E. M. Anscombe y R. Rees, en *Schriften 1*, Fráncfort, Suhrkamp Verlag, 1969.

# La filosofía en los tiempos del naturalismo

*Daniel Kalpokas*

## Introducción

Lo que actualmente entendemos que significa el término "filosofía" es bastante diferente de lo que los griegos interpretaban con esa palabra. Una de las razones reside en las transformaciones que ha sufrido lo que en la Antigüedad se denominara "sabiduría". Como es notorio, el territorio del conocimiento se ha parcelado de modos diferentes, han surgido disciplinas distintas de la filosofía y, en consecuencia, el "amor por la sabiduría" se ha diseminado mucho más allá de los confines de lo que hoy en día, en un sentido estricto, llamamos "filosofía". Habida cuenta de las profundas transformaciones acontecidas en todas las áreas del saber, no debería resultar nada sorprendente el hecho de que sea extremadamente difícil precisar qué es la filosofía a secas (aunque resulte relativamente sencillo decir cómo han entendido la filosofía los distintos filósofos del pasado).

Pensamos que el siguiente esquema histórico puede servir para comprender la situación actual de la filosofía. En sus orígenes, la filosofía estuvo estrechamente asociada a la religión y a la teología. Como no podía ser de otro modo,

estas incidieron en aquella motivando problemas para la reflexión y acercando respuestas posibles para su racionalización. Solo a partir de la Modernidad, con el auge de las ciencias experimentales, la filosofía pudo desprenderse casi completamente de sus antiguas socias. Sin embargo, una vez que la batalla contra la teología fue ganada, la filosofía se vio asaltada por severos problemas de identidad. La ciencia –su antigua aliada y ahora competidora en la carrera del saber– comenzó a apoderarse de más y más áreas de la realidad que hasta entonces eran competencia de la filosofía. El mundo físico, la vida en todas sus manifestaciones, la sociedad en su conjunto, la mente y el lenguaje paulatinamente fueron constituyéndose en objetos de estudio de disciplinas tales como la física, la astronomía, la biología, la sociología, la psicología y la lingüística.

Como era de esperarse, esta situación ha sembrado dudas acerca del objeto de estudio de la filosofía, su método y sus pretensiones cognitivas. Con ello, la identidad misma de la filosofía ha entrado en crisis. Como ha señalado Rorty (1979: Cap. IV), si se acerca demasiado a la ciencia, corre el riesgo de perder su identidad como disciplina autónoma. Si intenta alejarse en demasía de ella, en cambio, puede terminar confundiéndose con la literatura o la crítica literaria.

Desde luego, muchos filósofos han intentado dar una respuesta a esta situación, ya sea tratando de acotar un ámbito de investigación específico para la filosofía (el caso de los filósofos fundacionistas), ya sea renunciando decididamente a él (haciendo de la filosofía algo más parecido a la literatura), ya sea subsumiendo la filosofía bajo la ciencia (como parecen sostener algunos filósofos naturalistas).

A los fines de este trabajo distinguiremos *grosso modo* dos grandes concepciones adoptadas en la historia de la filosofía, desde el siglo XVII hasta la actualidad, a saber, la de los filósofos que renuncian al ideal científico como un

desiderátum apropiado para la filosofía, y la de aquellos que, en cambio, juzgan adecuado ese ideal para orientar el quehacer filosófico.[1]

Para el primer grupo de filósofos, la filosofía, tanto si posee un objeto de estudio propio como si carece de él, es un género discursivo más parecido a la literatura, a la poesía o a la crítica literaria que a la ciencia. Autores como Kierkegaard, Nietzsche, Rorty, Derrida y el último Heidegger pueden ser incluidos en este grupo. En este caso, la pretendida renuncia a la metafísica viene acompañada de una actitud similar ante las credenciales cognitivas de la filosofía. El rechazo de la argumentación viene de la mano de cierto abandono de la búsqueda de la verdad (con mayúsculas y con minúsculas), ya sea porque la argumentación es concebida como un mero recurso estilístico, o porque se cree que existe una forma de pensamiento no discursivo que es más "esencial", o porque se piensa que la argumentación es convicta de metafísica. Para algunos, la filosofía es un discurso que se refiere a un objeto que ninguna otra ciencia es capaz de estudiar; para otros, en cambio, la filosofía carece de un objeto de estudio particular. En cualquiera de estos casos, la filosofía ya no es concebida como una actividad fundamentadora y poseedora de un método característico; antes bien, es un tipo de discurso destinado a pensar lo no pensado por la ciencia o a mantener viva la conversación en Occidente.

Frente a esta concepción se erige aquella que toma el ideal científico como un recurso orientador de la práctica filosófica. De acuerdo con esta segunda concepción, la filosofía es (o debería ser) una ciencia o un cierto tipo de ciencia. A su

---

1 Al referirnos al ideal de cientificidad para caracterizar los distintos estilos de filosofía no queremos dar a entender algo como "un ideal de método único" o "el ideal del método de las ciencias naturales". Más bien, aludir a algo mucho más vago como esto: que, como en ciencia, la investigación filosófica comienza con ciertos problemas que pretenden ser resueltos, que las afirmaciones filosóficas tienen una pretensión de verdad y que, además, pretenden estar justificadas de algún modo.

vez, hay que distinguir aquí dos tradiciones: aquella que hace de la filosofía la ciencia de todas las ciencias (una especie de superciencia), y aquella que, más modestamente, pretende hacer de la filosofía una ciencia entre otras. La primera de estas tradiciones está asociada al intento de preservar la autonomía de la filosofía convirtiéndola en una disciplina *a priori* que nada le debe a la ciencia empírica sino que, más bien, la fundamenta. La metafísica, la teoría del conocimiento y la filosofía del lenguaje han sido las candidatas favoritas para desempeñar ese papel. Pensadores como Descartes, Kant, Russell, Husserl, Frege y Apel, por ejemplo, entran en esta corriente. De un modo característico, la estrategia metafilosófica de estos autores consiste en postular un objeto de estudio propio –la mente, los principios puros del sujeto trascendental, las vivencias de la conciencia, los datos sensoriales, los significados– que asegure para la filosofía un conjunto de problemas perennes. Asimismo, esto se complementa con la propuesta de un método filosófico distintivo –el método trascendental, la reducción fenomenológica, el método de las ideas claras y distintas o el análisis conceptual– que le otorgue a la filosofía una supuesta prerrogativa epistemológica por sobre el resto de las ciencias. Desde esta perspectiva, pues, el objeto de estudio y el método distintivamente filosóficos determinan claramente la identidad de la filosofía al tiempo que hacen de ella una "ciencia estricta" (Husserl), *a priori*, fundamentadora de la ciencia y del resto de la cultura.

No discutiremos aquí los méritos de estas dos concepciones (la fundacionista y la que hace de la filosofía algo semejante a la crítica literaria); antes bien, focalizaremos la atención en otras dos maneras de entender la filosofía que –si bien renuncian a hacer de ella una especie de superciencia– adoptan, no obstante, el ideal científico como un desiderátum legítimo para la actividad filosófica.

Dentro de lo que podría llamarse "la tradición científica en filosofía", cabe distinguir una segunda vertiente que ha pretendido (y pretende) hacer de la filosofía una ciencia. En este caso, ya no se trata de convertirla en la reina de las ciencias, sino de hacer de la filosofía una ciencia más. El razonamiento que subyace a este intento es por demás comprensible: puesto que ciencias tales como la física, la biología, la química y la astronomía han tenido los éxitos que han tenido valiéndose de ciertos métodos, ¿por qué no trasladar esos mismos métodos (o, al menos, métodos parecidos) a la filosofía? Las implicaciones de esta estrategia son, sin embargo, diversas.

Dentro de esta tradición, cabe distinguir, por un lado, la llamada "filosofía naturalizada" (o naturalismo científico),[2] concepción que, de un modo u otro, supedita la filosofía a la ciencia natural; por el otro, aquella concepción que señala simplemente el carácter falibilista y multifacético de la filosofía (a veces caracterizada como una forma de naturalismo no reduccionista). La primera concepción está comprometida con el programa reduccionista fisicalista. La otra, en cambio, no.

En este trabajo nos ocuparemos de estas dos últimas concepciones de la filosofía, intentando mostrar que, en la medida en que el naturalismo constituye una propuesta distintiva, se halla comprometido con el proyecto de reducción explicativa, lo cual lo hace, sin embargo, poco plausible. En cuanto nos alejamos del reduccionismo, en cambio, ya no hay razones de peso para continuar hablando de "filosofía naturalizada". Así pues, finalmente, esbozaremos los principales rasgos que –a nuestro juicio– posee cierto tipo de filosofía que, rechazando el naturalismo reduccionista, reconoce, no obstante, las vinculaciones que puede establecer con todas las áreas de la cultura.

2 Véase De Caro y Macarthur (2004), "Introduction: The Nature of Naturalism".

## La filosofía naturalizada

En el ámbito de la llamada "filosofía analítica", aunque también –de modo creciente– fuera de ella, el tono de los tiempos viene dado inequívocamente por lo que se denomina "naturalismo". Desdichadamente, el entusiasmo que ha despertado el naturalismo no siempre ha ido acompañado de la claridad conceptual suficiente como para justificar ese optimismo. Para empezar, el término "naturalismo" suele usarse con diferentes significados en la literatura actual.[3] Creemos que los dos principales son el naturalismo ontológico y el metafilosófico. El primero sostiene que todo lo que hay es natural, esto es, que toda entidad forma parte de un sistema espacio-temporal causalmente cerrado. El segundo, en cambio, sostiene que la filosofía y la ciencia forman un continuo. Aquí restringiremos la atención en el naturalismo metafilosófico. Puesto que la filosofía naturalista parece haber surgido en el contexto de la epistemología, conviene examinar qué se entiende allí por "naturalismo". Para comenzar, la remisión a Quine es ineludible. A nuestro juicio, Quine habla de "naturalismo" y de "epistemología naturalizada" en tres sentidos diferentes:

1. Como el abandono de la filosofía primera. Por ejemplo:

> Naturalismo: abandono del objetivo de una filosofía primera (...) El filósofo naturalista comienza su razonamiento dentro de la teoría del mundo heredada como algo que funciona bien. Provisionalmente, cree todo lo relacionado con ella, pero cree también que algunas partes no identificadas están equivocadas. Trata de mejorar, clarificar y comprender el sistema desde dentro. (Quine, 1981: 72)

3 Véase, por ejemplo, Perez (2002) y De Caro y Macarthur (2004).

2. En el sentido de la tesis según la cual la epistemología es (o debería ser) un capítulo de la psicología experimental y, en definitiva, de la ciencia natural:

   La epistemología (...) simplemente se ubica como un capítulo de la psicología y por tanto de la ciencia natural. Estudia un fenómeno natural, a saber, el sujeto humano físico. El sujeto humano es enfrentado con un cierto *input* experimentalmente controlado (...) y al cabo de un tiempo el sujeto responde como *output* una descripción del mundo externo tridimensional (...). La relación entre el magro *input* y el torrencial *output* es una relación que debemos estudiar por las mismas razones que siempre ha tenido la epistemología, a saber, para ver cómo la evidencia se relaciona con la teoría, y en qué formas la teoría de la naturaleza de uno trasciende cualquier evidencia asequible. (Quine, 1969: 82-83)[4]

3. En el sentido de la tesis de la continuidad entre ciencia y filosofía:

   La filosofía naturalista forma un continuo con la ciencia natural; se propone clarificar, organizar y simplificar los conceptos más amplios y básicos, así como analizar el método científico y la evidencia dentro del marco de la ciencia misma. La frontera entre la filosofía naturalista y el resto de la ciencia es solo una vaga cuestión de grado. (Quine, 2001: 135)

---

4 En *Theories and Things*, Quine define el naturalismo como "el reconocimiento de que es dentro de la ciencia misma, y no en alguna filosofía anterior, que la realidad debe ser identificada y descrita" (1981: 21). Más abajo dice: "El naturalismo no repudia la epistemología, sino que la incluye en la psicología empírica. (...) La cuestión epistemológica es a su vez una cuestión que está dentro de la ciencia: la cuestión de cómo los animales humanos hemos podido arreglárnoslas para llegar a la ciencia a partir de una información tan limitada" (1981: 72).

El primer sentido del término "naturalismo" es independiente de los otros dos. Equivale al abandono del fundacionismo. Puesto que Hume ya ha mostrado la bancarrota de lo que Quine llama "aspecto doctrinal" de la epistemología –el intento de justificar con absoluta certeza nuestro conocimiento de la naturaleza recurriendo a las impresiones de los sentidos– el filósofo naturalista ha de aceptar su herencia científica y reflexionar desde dentro de ella.[5] Hasta aquí solo tenemos la propuesta de una filosofía que explícitamente abraza el falibilismo.

De acuerdo con el segundo sentido del término "naturalismo", hemos de subsumir la filosofía bajo la psicología y, en última instancia, la ciencia natural. En este sentido, la filosofía o epistemología naturalizada implica un programa de reducción explicativa, esto es, el programa de intentar explicar todos los fenómenos del mundo (incluidos el pensamiento, las creencias, el significado, la referencia, la verdad, la justificación, los valores y las normas de todo tipo) por medio de las ciencias naturales. Con frecuencia, se suele aludir a esta forma de naturalismo en términos de "naturalismo científico".[6]

Ahora bien, pensamos que gran parte de los problemas que enfrenta el naturalismo científico actual ya están presentes en la obra de Quine. Una primera observación apunta al cambio del objeto de estudio. Tradicionalmente se ha entendido a la epistemología como el estudio del conocimiento, de la verdad y de la justificación de la creencia. Y se ha entendido también que ese estudio comporta algún elemento normativo: no solo estamos interesados en saber qué criterios de justificación usamos *de hecho* en distintas áreas del conocimiento sino, además, qué criterios *deberíamos* usar. Y

---

5 Compárese la opinión de Quine con lo que dice Peirce en "Some Consequences of Four Incapacities" (1868) acerca de los puntos de partida de la investigación, en Hoopes (1991).

6 Cfr. De Caro y Macarthur (2004), "Introduction: The Nature of Naturalism".

no queremos saber simplemente qué cuenta *de hecho* como evidencia para una creencia, sino también que *debería* contar como tal. La epistemología naturalizada de Quine focaliza su atención exclusivamente en las relaciones que de hecho se entablan entre el *input* experiencial y el *output* descriptivo. En tanto rama de la ciencia natural, pretende estudiar los hechos concernientes a la relación entre la evidencia sensorial y las teorías sobre la naturaleza.

Pero, ¿qué entiende Quine por "evidencia"? Dice: "Por evidencia sensorial significo la estimulación de los receptores sensoriales".[7] En otras partes de su obra, habla de "irritaciones superficiales" y "activación de los receptores sensoriales". Es solo por medio de esta reducción de la noción de "evidencia" que cabe sostener la idea de un pretendido estudio natural de la relación entre la evidencia y nuestra imagen del mundo sustentada por ella.[8] Sin embargo, la eliminación del carácter normativo de la noción de evidencia tergiversa la naturaleza misma de lo que pretende explicarse. En efecto, la noción de evidencia refiere a las razones de que

---

7 Quine (1981: 24). El texto continua así: "Acepto nuestra teoría física vigente y la fisiología de mis receptores, y luego procedo a especular sobre cómo este *input* sensorial apoya la teoría física misma que estoy aceptando. No sostengo que por ese medio estoy probando la teoría física, así que no hay círculo vicioso". De acuerdo con esto, el estudio de las relaciones entre el *input* sensorial y el *output* (la teoría) no pretende fundamentar el conocimiento científico, sino solo explicarlo. Quine está en lo cierto al sostener que el abandono del fundacionismo lo libera de la acusación de incurrir en un círculo, pero, ¿qué quiere decir que el *input* sensorial "apoya" la teoría? Si "apoya" se entiende en el sentido de "justifica", se torna ininteligible cómo los *inputs* sensoriales, que son entidades sin contenido proposicional, pueden justificar una teoría. Si, en cambio, "apoya" no significa "justifica", debe querer decir algo parecido a "causa" la teoría. Pero entonces, ¿cómo podríamos siquiera entender lo que es una teoría? ¿Cuál podría ser el grado de verosimilitud de un estudio que, comenzando con tan magros *inputs*, pretende explicar, en términos exclusivamente causales, nuestro asentimiento a las complejas teorías que actualmente tenemos? Y finalmente, ¿cómo habríamos de entender la propuesta misma de estudiar en términos meramente causales las relaciones entre la evidencia y las teorías? ¿Tendríamos razones para ello, o solo causas?

8 "La estimulación de los receptores sensoriales es toda la evidencia que cualquiera ha tenido para arribar, en última instancia, a su imagen del mundo. ¿Por qué no ver simplemente cómo esta construcción realmente se desarrolla? ¿Por qué no contentarse con la psicología?" (Quine, 1969: 75)

disponemos (o podríamos disponer) en apoyo de una teoría. Las estimulaciones de los receptores sensoriales no son más que eventos físicos (fisiológicos o neurológicos) que, como tales, carecen de contenido proposicional. No pueden, pues, justificar teoría alguna. Como dijera Sellars, "al caracterizar un episodio o un estado como de *conocimiento*, no estamos dando una descripción empírica de ese episodio o estado; lo estamos ubicando en el espacio lógico de las razones, de justificar y ser capaz de justificar lo que uno dice" (Sellars, 1997: 76). Por tanto, un estudio que correlacione los impactos en nuestra sensibilidad con las teorías que forjamos acerca del mundo no puede arrojar luz sobre el hecho de *por qué* sostenemos esas teorías. Es como pretender explicar por qué realizamos ciertas jugadas en un tablero de ajedrez estudiando las correlaciones entre los impactos que causan sobre nuestra sensibilidad las piezas de ajedrez y las movidas que hacemos. Es importante advertir que aquí no se trata de si la epistemología puede o debe fundamentar a la ciencia natural, sino de que no podríamos entender en qué sentido se supone que la evidencia (entendida a la Quine) es evidencia para una teoría, en qué sentido la evidencia (así entendida) podría justificar una teoría.[9]

Problemas semejantes se les presentan a los seguidores de Quine. Por ejemplo, Bernard Williams ha sostenido que la física supone la idea de una concepción absoluta del mundo, esto es, una concepción que es capaz de describir la realidad independiente en términos de sus cualidades primarias, sin suponer perspectiva particular alguna y en la cual debería poder converger todo investigador posible. Puesto que tal concepción tendría que poder dar cuenta –en el sentido de

---

9 Asimismo, tradicionalmente se ha entendido que lo que cuenta como evidencia a favor de una creencia ha de ser algo accesible al sujeto. Sin embargo, dice Quine: "Lo que ahora cuenta como observación puede ser establecido en términos de la estimulación de los receptores sensoriales, dejando que la conciencia caiga donde pueda" (Quine, 1969: 84).

la física– de todo lo que hay en el mundo, incluida la mente, la conciencia y la cultura, también debería ser capaz de explicar el hecho mismo de que podemos tener una concepción absoluta del mundo.[10] Desde este punto de vista, las ciencias naturales (en particular, la física) no proveen *una* concepción verdadera de la naturaleza, sino la *única* concepción verdadera del mundo.

Las preguntas que este programa debe afrontar son numerosas: ¿en qué sentido una *teoría* puede ser reducida a un conjunto de hechos *físicos*? ¿Cómo han de poder identificarse los hechos a reducir (por ejemplo, las percepciones de objetos coloreados o las creencias morales) sin suponer la verdad de las creencias que pretenden reducirse?[11] ¿Y en qué sentido la tesis metafilosófica del naturalismo científico puede explicarse a la sola luz de una teoría física?[12]

No podemos extendernos aquí sobre esta cuestión. Baste señalar que autores como Davidson (1970), Rorty (1991), Strawson (2003), Stroud (2000), McDowell (1998), Putnam (1994), Haack (2003), McGinn (1983) y Nagel (1986) han ofrecido diversos tipos de argumentos contra esta concepción reduccionista. En general, la estrategia de estos autores ha consistido en aceptar una concepción monista en ontología (el naturalismo en su sentido ontológico), y una concepción antireduccionista en el plano explicativo. Así, mientras defienden la autonomía de ciertos discursos particulares (por ejemplo, el psicológico), aceptan alguna forma de superveniencia y alguna suerte de materialismo en el plano ontológico. Las estrategias antireduccionistas contemplan,

---

10 En este sentido, afirma Williams, "esta concepción implica una teoría del conocimiento y del error: sirve para explicar cómo los miembros de estas especies podrían llegar a tener, o no tener, una concepción verdadera de ellos mismos y del mundo" (Williams, 1996: 247).

11 Este es uno de los aspectos críticos desarrollados por Stroud (2000).

12 La pregunta sugiere una crítica de inconsistencia: la tesis del naturalismo (científico o reduccionista) no puede establecerse en sus propios términos. Véase Stroud (2004) y Putnam (2004).

desde la apelación a la realizabilidad múltiple, hasta la imposibilidad de reducir ciertos tipos de entidades como la normatividad, la subjetividad y el carácter perspectivístico de algunos estados mentales, pasando por la observación de que, en muchos casos, las propiedades de más bajo nivel, a las que pretenden reducirse otras de nivel más alto, no pueden tener el mismo papel explicativo que estas últimas.[13]

Veamos ahora la tesis del continuo entre la filosofía y la ciencia. Puesto que no se pretende que la filosofía provea de fundamentos absolutamente ciertos para la ciencia, está permitido –sostiene Quine– recurrir al conocimiento científico para elucidar ese mismo conocimiento sin que ello implique un círculo vicioso. Pero Quine no sostiene simplemente que ciencia y filosofía han de trabajar en colaboración; antes bien, incluye la segunda dentro de la primera. Así pues, si se acepta la idea de que la filosofía forma parte de la psicología y, por tanto, de la ciencia natural, entonces no debería hablarse tanto de continuidad como de subsunción de la filosofía bajo la ciencia. En efecto, si la filosofía naturalista "se ubica como un capítulo de la psicología y, por tanto, de la ciencia natural", entonces, esto quiere decir que carece de un objeto de estudio y de un método propios, y, hablando estrictamente, de la autonomía suficiente como para estar en relación de continuidad (o discontinuidad) con la ciencia. Simplemente, es parte de la ciencia. En este sentido, resulta comprensible que, como quieren los naturalistas científicos, la ciencia siempre tenga la última palabra en todo.

En cambio, si se acepta que el término "ciencia" se aplica legítimamente y con iguales derechos, tanto a las ciencias

13 Para una síntesis de las diversas estrategias antirreduccionistas, véase la "Introducción" de Lennon y Charles a Charles y Lennon (1992). El libro de De Caro y Macarthur (2004) presenta una colección de artículos críticos del llamado "naturalismo científico".

naturales cuanto a las ciencias sociales,[14] y se piensa que el llamado "sentido común" involucra un cierto tipo de conocimiento, entonces puede sostenerse que la filosofía está en una cierta relación de continuidad con todas las áreas de la cultura. "Continuidad" aquí solo quiere decir que la filosofía, en su pretensión de reflexionar sobre el mundo, el conocimiento, el lenguaje, la acción, la moral y el arte, ha de partir en cada caso de las manifestaciones históricas de sus objetos de estudio y ha de tenerlas en cuenta a la hora de validar sus afirmaciones. Antes que la subsunción de la filosofía bajo un área específica de la cultura, este punto de vista sugiere un diálogo de la filosofía con la *totalidad* de la cultura y los problemas del ser humano. Sobre esta base puede sostenerse que, por ejemplo, la utilización del análisis conceptual no tiene por qué restringirse al ámbito de la ciencia natural (como parece sugerir Quine), sino que puede extenderse a los ámbitos de las ciencias sociales, la crítica literaria o del sentido común.

Desde esta perspectiva el filósofo nunca tendrá la última palabra. En la medida en que la reflexión en torno a preguntas tales como "¿qué es el conocimiento?", "¿qué es la verdad?", "¿qué es el significado?", "¿qué es lo bueno?", etc., no puede sino partir de lo que en cada momento histórico se sabe al respecto (teniendo en cuenta siempre el pasado y lo que concebimos que podría ser el futuro), las revoluciones científicas, sociales, artísticas y culturales siempre podrán introducir innovaciones que obliguen al filósofo a revisar sus análisis. En este sentido, la reflexión filosófica sobre conceptos tales como "causa", "significado", "belleza", "justicia", "justificación", "conocimiento" y "objeto" (para tomar solo

14 En palabras de Davidson: "A menos que simplemente legislemos que la ciencia es lo que puede ser reducido a las ciencias naturales, el fracaso de la reducción no debería ser tomado, por sí mismo, como mostrando que lo que no puede ser reducido no merece ser llamado ciencia" (1995: 123).

algunos ejemplos) siempre será deudora –en cierto modo– de los usos que tales conceptos tienen en la comunidad del filósofo.

En la actualidad, los críticos del naturalismo reduccionista o científico suelen rescatar –pese a todo– el término "naturalismo" para nombrar un tipo de filosofía que, abandonando la filosofía primera y su fundacionismo, pretende preservar cierta autonomía para tal disciplina. En contraposición al sentido restringido del término "naturalismo", proponen epítetos tales como "naturalismo expansivo o abierto" (Stroud, 2004: 34), "naturalismo liberal" (McDowell, 2004: 95), "naturalismo pluralista" (Dupré, 2004: 57) o, incluso, "naturalismo no cientificista" (De Caro y Macarthur, 2004: 14). Para estos autores resulta imperioso defender una concepción más inclusiva de la naturaleza que la que nos proveen las ciencias naturales. Una concepción ampliada de la naturaleza debería incluir (además de aquellas entidades postuladas por la ciencia) los contenidos de nuestras creencias acerca de los colores, los valores y los significados, así como la racionalidad y la normatividad de nuestras acciones y creencias.[15] Desde este punto de vista, el pensamiento y el conocimiento son vistos como "aspectos de nuestras vidas" (McDowell, 2004: 94), pertenecientes a una dimensión de la naturaleza que no se deja apresar por el discurso de las ciencias naturales.

Ahora bien, aunque coincidimos en muchos puntos con tales críticos contemporáneos del naturalismo, tenemos reservas con respecto a la idea de preservar el término "naturalismo" para caracterizar a toda esa gama de propuestas antireduccionistas. En nuestra opinión, si rechazamos el naturalismo científico y aceptamos, tanto el primer sentido del

15 Que la normatividad tenga un carácter *sui generis* no la excluye –para estos autores– de la naturaleza (entendida en el sentido amplio propuesto por los críticos del naturalismo). Véase McDowell (2004).

término "naturalismo" presente en la obra de Quine (como renuncia a la *prima philosophia*) como la tesis de que la filosofía está vinculada, en cierto modo, con *toda* la cultura (tesis que podría ser entendida como una versión antireduccionista de la idea quineana del continuo), entonces ya no existirán razones de peso para seguir utilizando el término "naturalismo" a fin de caracterizar este estilo de filosofía. Por un lado, la renuncia a la filosofía primera es un rasgo de *toda* filosofía que se sabe falibilista; por otro, si es cierto que la filosofía posee cierta vinculación, no solo con la física, la biología, la psicología y las ciencias cognitivas, sino también con la sociología, la historia, la antropología, el arte, la literatura y el mundo de la vida en general, no encontramos mayores razones para hablar de "filosofía naturalizada" que para hablar, con el mismo derecho, de "filosofía sociologizada", "filosofía historizada", "filosofía poetizada", y cosas semejantes. El término "naturalismo", aplicado a cierto tipo de filosofía, posee un significado distintivo si se contrapone a explicaciones pretendidamente "sobrenaturales" y se lo asocia al conocimiento de las ciencias naturales. Empero, si se reconoce que la pretensión de brindar explicaciones "sobrenaturales" del mundo (cualquiera sea el significado que se atribuya a tales explicaciones) es cosa del pasado, y se aceptan las críticas usuales al naturalismo científico, entonces seguramente será mejor abstenerse de resignificar el término "naturalismo". Sugerimos, pues, que dejemos a un lado este término equívoco y entendamos la filosofía simplemente como un tipo de investigación que, reconociendo el carácter falible del conocimiento, posee diferentes vinculaciones con todas las áreas de la cultura.

Desde esta perspectiva puede afirmarse que la filosofía es (al menos en gran parte) una disciplina empírica o con contenido empírico. Utilizamos el término "empírico" en un sentido amplio, esto es, no solo como el mundo estudiado por las ciencias naturales, sino también –como sugieren

los críticos del naturalismo– el mundo de las creencias, las normas y valores, los significados y el mundo del arte.[16] Por ejemplo, la tesis filosófica que sostiene que existe una clase especial de emisiones –las emisiones realizativas– es empírica en el sentido de que es verdadera o falsa en virtud de si existe o no tal tipo de emisiones en el lenguaje (lo cual puede ser verificado observando el tipo de actos de habla de nuestra comunidad). La tesis externista según la cual "los significados no están en la cabeza" es también empírica en el sentido de que su verdad depende del hecho de si el significado de nuestras expresiones lingüísticas está determinado efectivamente por el mundo. Asimismo, los contraejemplos de Gettier no son más que situaciones fácticamente posibles que muestran la inadecuación de la definición tripartita del conocimiento. Incluso la tarea kantiana de reconstruir las condiciones de posibilidad del conocimiento puede entenderse como una tarea empírica y falible. Así, por ejemplo, Habermas ha sostenido que el análisis de las condiciones conceptuales de toda experiencia sigue los derroteros del método científico de comprobación de hipótesis (Habermas, 1985: 16). Hablando en términos generales, cualquier reflexión sobre lo que es el arte o la belleza, el conocimiento, el lenguaje o la moral habrá de tener en cuenta, como datos de partida y de testeo de una teoría filosófica, las producciones culturales de la humanidad hasta ese momento. Con esto no sugerimos que la filosofía, en tanto disciplina empírica y falible, ha de renunciar a hacer afirmaciones con pretensiones universales de validez. Antes bien, sostenemos que, debido al contenido fáctico que en última instancia detenta buena parte de las cuestiones filosóficas, siempre será posible que alguna experiencia futura no prevista obligue al filósofo a corregir sus afirmaciones.

---

16 Sin duda, este punto recoge buena parte de las críticas que desde hace tiempo se vienen haciendo a dicotomías tales como sujeto-objeto, hecho-valor, trascendental-empírico.

Esto no quiere decir, no obstante, que la filosofía carezca de cierta autonomía. No es preciso comprometerse con el fundacionismo para sostener la tesis según la cual existe algo así como "la provincia de la filosofía" en el amplio país del conocimiento en general. Si efectivamente el programa reduccionista resulta implausible, entonces es posible pensar en diversos aspectos del mundo empírico que, aunque no puedan ser explicados desde la física, puedan ser abordados por otras disciplinas como la filosofía. Del hecho de que la filosofía (como cualquier otra disciplina) se encuentre vinculada de diversas formas (a veces más, a veces menos) con otras áreas del saber, no se sigue que carezca por completo de cierto ámbito de estudio propio (o, al menos, de cierta perspectiva propia). Seguramente, todas las disciplinas se ven afectadas (o pueden verse afectadas en algún punto) por lo que se sostiene en otras áreas del saber. Esto mismo es lo que sucede con la filosofía. Pero ello no quiere decir que la filosofía esté subsumida bajo otras disciplinas, o que de un modo *a priori* deba concederles la razón cuando tales disciplinas contradicen en algún punto sus enunciados.

En lo que resta del artículo quisiéramos precisar algunos de los rasgos que consideramos característicos de esta concepción antireduccionista de la filosofía.

## Más allá del naturalismo

Por lo dicho hasta aquí, puede afirmarse que la filosofía es una disciplina multifacética, que aspira a reflexionar sobre distintos aspectos de la realidad, de la ciencia, el arte, la política, la moral y el mundo de la vida en general. En su desarrollo reflexivo, se ocupa de diversos objetos de estudio y persigue distintos propósitos. En el tratamiento de ciertos problemas (por ejemplo, el problema del significado y la

validez del conocimiento, las normas morales y no morales) el filósofo puede prescindir –hasta cierto punto– de los desarrollos que tienen lugar en otras áreas de la cultura; empero, en el estudio de otros aspectos de la realidad es obvio que su trabajo se lleva a cabo en estrecha colaboración con científicos de diversa índole: físicos, biólogos, psicólogos, neurólogos, lógicos, matemáticos, etc.

Teniendo en mente esta caracterización general, cabe decir –con mayor precisión– que la filosofía tiene, según pensamos, tres funciones principales: a) explicativa, b) metalingüística y c) normativa. Por un lado, actualmente la filosofía –como antaño– continúa empeñada en resolver viejos y nuevos enigmas, como: ¿qué es la mente?, ¿qué es el significado?, ¿qué es la conciencia?, ¿qué es el bien?, ¿qué es un número?, ¿qué es una clase?, etc.

En este sentido, se ocupa tanto de cuestiones claramente fácticas como de otras que, a primera vista, parecen bien alejadas de la empiria. Muchas veces, su función es la de abrir nuevos campos de investigación que, posteriormente, se han convertido (y probablemente se convertirán) en el objeto de estudio de alguna nueva ciencia empírica. Aquí se ubica la figura del filósofo como pionero. En otras ocasiones, sin embargo, sus desarrollos solo guardan una relación distante (o indirecta) con la ciencia (piénsese, por ejemplo, en la semántica de Davidson, la teoría de Kripke sobre los nombres propios, la teoría de los actos de habla de Austin y Searle, o la pragmática universal de Habermas).

Por otro lado, la filosofía desempeña una labor metalingüística o de análisis conceptual, elucidando conceptos científicos y de uso cotidiano, poniendo de relieve ambigüedades, confusiones conceptuales y presupuestos. Según cómo se entienda la noción de "análisis conceptual", cabe incluir aquí la tarea de esclarecer nociones tan básicas como las de "razón", "concepto", "proposición", "bueno", "verdad", etc.; como la de exhumar los presupuestos o

condiciones de posibilidad de diversas prácticas humanas, ya sea científicas, cotidianas, artísticas, etc.[17]

Finalmente, pensamos que la filosofía ha desempeñado –y desempeña– una clara tarea normativa, ya sea i) tratando de *fundamentar* deberes y valores morales, metodologías de investigación, sistemas de organización política, formas de razonamiento, etc; o ii) *criticando* metodologías de investigación, estándares de justificación y racionalidad, normas morales y representaciones del mundo. En este último sentido, el filósofo se desempeña como crítico de la cultura.

Lo que subyace a estas tres funciones es una concepción de la filosofía como un cierto tipo de investigación: como el científico, el filósofo parte de *problemas* para los cuales intenta hallar una respuesta que pretende ser *verdadera* (por ejemplo, ¿qué es la mente? ¿Qué significa "bueno"? ¿Por qué ciertas acciones y normas son justas o injustas?). Como el científico también, el filósofo no solo busca enunciar ciertas verdades, sino que se esfuerza además por ofrecer algún tipo de *justificación* para ellas. Asimismo, nuevamente en paralelo con la actividad científica, la búsqueda de la verdad y de la justificación filosófica supone una *metodología* determinada. Examinemos brevemente cada uno de los elementos mencionados.

1. Los problemas filosóficos. Algunos filósofos han pensado que existe un núcleo fijo de problemas perennes específicamente filosóficos; otros, en cambio, han sostenido que los problemas cambian con cada revolución filosófica. Pensamos que una mirada atenta a la historia de la filosofía pone de manifiesto que, ciertamente, muchos problemas han persistido (con sus debidas reformulaciones) a lo largo del tiempo, mientras que otros han sido abandonados y reemplazados por problemas nuevos. Por ejemplo, los problemas

---

17 Al respecto, véase, por ejemplo, el capítulo. 2 de Strawson (1997).

conceptuales que involucran lo que Strawson llama "estructura conceptual básica" parecen recurrentes en la historia. Aquí nos encontramos con preguntas tales como ¿qué es la verdad?, ¿qué es el conocimiento?, ¿qué es la causalidad?, ¿qué es la experiencia?, etc. Pero también hay problemas que actualmente nadie discute; por ejemplo, cómo hace el *Nous* para captar las esencias, cuál es el papel del intelecto agente en el conocimiento, cómo es que la glándula pineal logra vincular mente y cuerpo, etc.

2. El problema del método. Nuevamente, aquí nos encontramos con posiciones antagónicas y extremas. Por un lado, es posible hallar filósofos que sostienen que la filosofía tiene un método distintivo –el análisis conceptual, el método fenomenológico, etc.–; mientras que, por otro lado, están aquellos que sostienen que la filosofía carece de un método propio. Empero, si prestamos atención a la historia de la filosofía, todo lo que encontramos es que, para distintos propósitos, los filósofos han utilizado distintos métodos. En este sentido, lo único que se desprende de la historia de la filosofía es que, por ejemplo, el método fenomenológico parece haber sido especialmente idóneo para describir nuestras vivencias; en cambio, el análisis conceptual ha sido considerado el método adecuado para aclarar la estructura lógica de ciertos enunciados. Asimismo, la pregunta por las condiciones de posibilidad ha sido la estrategia favorita de aquellos filósofos interesados en detectar la estructura conceptual básica de ciertas capacidades o prácticas (lingüísticas, cognoscitivas, morales, etc.).

Ahora bien, reconocer la diversidad de métodos filosóficos *no* implica aceptar que todos ellos sean correctos o fructíferos.[18] Como en cualquier otra disciplina, los métodos de investigación filosófica también están sujetos a cambios

18 El método intuicionista, por ejemplo, utilizado por autores como Scheler y Hartmann no tiene buena prensa actualmente.

y mejoras.[19] El "método trascendental" constituye todavía hoy en día un modo apropiado para detectar los presupuestos del conocimiento, de la acción y del lenguaje, aunque carezca actualmente de las connotaciones que Kant le atribuyó originalmente. Asimismo, el llamado "análisis conceptual" constituye un excelente recurso para despejar confusiones y ambigüedades, aunque nadie crea todavía que con tal procedimiento se podrán resolver (o disolver) todos los problemas de la filosofía. De modo semejante, algunas teorías de la percepción aprovechan actualmente las ventajas del método fenomenológico, ya no para desarrollar un análisis trascendental de la vida de la conciencia, sino para caracterizar en sus rasgos fenomenológicos la experiencia perceptiva (Noé, 2004).

3. Justificación. Las formas en que los filósofos han justificado y actualmente justifican sus afirmaciones están estrechamente vinculadas con los métodos de investigación que emplean. Sin pretender ser exhaustivos, un rápido repaso de las estrategias que utilizan los filósofos antireduccionistas de hoy en día para justificar y criticar sus tesis filosóficas arroja el siguiente resultado: i) el señalamiento de inconsistencias dentro de una teoría; ii) la incompatibilidad de ciertas afirmaciones con alguna porción del saber asentado que se considera incontrovertible (ya sea científico o de sentido común); iii) la presentación de contraejemplos; iv) los experimentos mentales; v) la confrontación empírica; vi) los argumentos trascendentales.

No podemos examinar aquí las virtudes y los defectos de cada una de estas estrategias de crítica y de justificación; ni siquiera caracterizarlas suficientemente como para llegar a exponer más claramente los recursos metodológicos y discursivos que los filósofos emplean hoy en día en sus discusiones

19 Este punto ha sido enfatizado por los pragmatistas clásicos. Véase, por ejemplo, Dewey (2000).

profesionales. Con todo, la sola mención de tales estrategias debería dejar en claro, al menos, cuán variados son los caminos por medio de los cuales los filósofos antireduccionistas pretenden alcanzar la verdad.

## Conclusión

En suma, puede decirse que las objeciones al naturalismo científico o reduccionista, presentes en muchos autores contemporáneos, abren el espacio para una concepción de la filosofía como una disciplina autónoma (no más ni menos autónoma que otras disciplinas), desvinculada del fundacionismo, que –como la ciencia– aspira a resolver problemas determinados proveyendo teorías con (en un gran número de casos, al menos) contenido empírico y algún tipo de justificación para ellas.

## Bibliografía


Charles, D. y Lennon, K. (eds.). 1992. *Reduction, Explanation, and Realism*. Oxford, Clarendon Press.

Davidson, D. 1970. "Mental Events", en Davidson, D. *Essays on Actions and Events*. Oxford, Clarendon Press, 1980.

——— 1995. "Could There Be a Science of Rationality?", en Davidson, D. *Problems of Rationality*. Oxford, Clarendon Press, 2004.

De Caro, M. y Macarthur, J. (eds.). 2004. *Naturalism in Question*. Cambridge, Harvard University Press.

Dewey, J. 2000. [1938] "El patrón de la investigación", en Dewey, J. *La miseria de la epistemología*, Madrid, Biblioteca Nueva.

Dupré, J. 2004. "The Miracle of Monism", en De Caro, M. y Macarthur, J. *Naturalism in Question*. Cambridge, Harvard University Press.

Haack, S. 2003. *Defending Science Within Reason: Between Scientism and Cynism*. Nueva York, Prometheus Books.

Habermas, J. 1985. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Península.

Hoopes, J. (ed.). 1991. *Peirce on signs*. Chapel Hill, The University of North Carolina Press.

McDowell, J. 1998. "Aesthetic Value, Objectivity, and the Fabric of the World", en McDowell, J. *Mind, Value and Reality*. Cambridge, Harvard University Press.

——— 2004. "Naturalism in the Philosophy of Mind", en De Caro, M. y Macarthur, J. *Naturalism in Question*. Cambridge, Harvard University Press.

McGinn, C. 1983. *The Subjective View: Secondary Qualities and Indexical Thoughts*. Oxford, Clarendon Press.

Nagel, T. 1986. *The View from Nowhere*. Oxford, Oxford University Press.

Noë, A. 2004. *Action in Perception*. Cambridge, The MIT Press.

Peirce, Ch. S. 1868. "Some Consequences of Four Incapacities", en Hoopes, J. (ed.). 1991. *Peirce on Signs*. Chapel Hill, The University of North Carolina Press.

Perez, D. (ed.). 2002. *Los caminos del naturalismo*. Buenos Aires, Eudeba.

Putnam, H. 1994. *Renewing Philosophy*. Cambridge, Harvard University Press.

——— 2004. "The Content and Appeal of 'Naturalism'", en De Caro, M. y Macarthur, J. (ed.). *Naturalism in Question*. Cambridge, Harvard University Press.

Quine, W. V. O. 1969. "Epistemology Naturalized", en Quine, W. *Ontological Relativiy and other Essays*. Nueva York, Columbia University Press.

——— 1981. *Theories and Things*. Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press.

——— 2001. "El naturalismo o el vivir por los propios medios", en Quine, W. *Acerca del conocimiento científico y otros dogmas*. Barcelona, Paidós.

Rorty, R. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press.

——— 1991. "Is Natural Science a Natural Kind?", en Rorty, R. *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge, Cambridge University Press.

Sellars, W. 1997. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge, Harvard University Press.

Strawson, P. 1997. *Análisis y metafísica*. Barcelona, Paidós.

——— 2003. *Escepticismo y naturalismo: algunas variedades*. Madrid, Machado Libros.

Stroud, B. 2000. *The Quest for Reality: Subjectivism and the Metaphysics of Colour*. Oxford, Oxford University Press.

——— 2004. "The Charm of Naturalism", en De Caro, M. y Macarthur, J. *Naturalism in Question*. Cambridge, Harvard University Press.

Williams, B. 1996. *Descartes: El proyecto de la investigación pura*. México, UNAM.

# ¿Es posible la filosofía analítica posrortiana?

*Federico Penelas*

## Introducción

En un trabajo reciente nos preguntábamos si era posible la filosofía posrortiana, dado que es usual leer a Richard Rorty como un agorero del fin de la filosofía (Penelas, 2007). La respuesta a la pregunta resultó afirmativa, tras ofrecer una caracterización de qué puede entenderse por actividad filosófica una vez adoptado su pragmatismo conversacionalista. En este trabajo nos hacemos una pregunta más específica. La misma puede ser respondida afirmativamente de inmediato dado que “filosofía analítica” hoy por hoy básicamente nombra a un conjunto de prácticas profesionales, institucionalmente regimentadas, de elaboración de textos académicos que toman por base un determinado corpus bibliográfico más o menos claramente delimitado. Esta caracterización sociológica de la filosofía analítica muestra que no solo es posible sino que hay de hecho filosofía analítica posrortiana. La pregunta se vuelve más interesante en caso de que lo que se pregunta sea si detrás de esas prácticas, de esas instituciones, de esos regímenes, hay alguna ideología metafilosófica común que pueda conciliarse con las tesis defendidas por Rorty.

La respuesta pretenderá ser afirmativa, pero dependerá de qué rasgo de aquella ideología seleccione como el más propio de la tradición analítica, dado que, probablemente, muchos de los rasgos que la componen tengan un cariz decididamente antirortiano. Para no hacer trampa, el rasgo seleccionado debe ser básico e incuestionado por todo analítico. De esta manera, por ejemplo, el ideal metodológico de que la semántica filosófica debe ser la filosofía primera, es preciso que sea descartado como criterio demarcatorio de la filosofía analítica, en virtud de que notables desarrollos pertenecientes a dicha tradición no pueden ser evaluados como aferrándose a dicho ideal. Basta pensar, por ejemplo, en el creciente resurgimiento de la metafísica analítica (a partir sobre todo de la obra de David Lewis y, paradojalmente, del impacto de la semántica kripkeana) como muestra de opciones teóricas analíticas que no se pretenden subsidiarias de posiciones previas en filosofía del lenguaje. Es más, cunde incluso en diversos filósofos analíticos la idea de que la adopción de posiciones teóricas en metafísica no solo es independiente sino incluso previa a la asunción de alguna posición semántica.[1]

Partiremos pues de la convicción de que la actividad filosófica es esencialmente argumentativa como el rasgo básico y no controversial de la ideología metafilosófica analítica. La tesis no debe confundirse con la idea de que solo los filósofos analíticos argumentan, lo cual sería un despropósito hermenéutico, más bien se trata de que un texto carente de pretensión argumentativa, o que no pueda ser leído o reconstruido en clave argumentativa,[2] debería ser desconsiderado en tanto

1 Aun así, seguimos adhiriendo a la descripción sintomatológica a la que arribamos con Mario Gómez Torrente en conversación personal: "Filósofo analítico es aquel para el cual lo peor es un mal uso de las comillas".

2 Agradecemos a Daniel Kalpokas esta distinción, sin la cual se cometerían cercenamientos en las bibliotecas filosóficas que serían inadmisibles para los analíticos.

texto filosófico. Para el analítico, un texto para el cual se vuelva absurda una hipótesis de lectura sometida a la pretensión de explicitación de argumentos no debería ser juzgado como parte del corpus filosófico. A lo sumo, como la buena literatura, podría ser evaluado como un punto de partida inspirador para la reflexión filosófica. Nuestro interés radicará en mostrar que se puede ser un rortiano analítico, esto es, un rortiano que sostenga que la empresa filosófica debe acometerse argumentativamente. La defensa de esa idea estará notablemente inspirada en algunas consideraciones hechas por Björn Ramberg (2001).

La tesis redundará en la defensa de una de las dos grandes lecciones metafilosóficas que me fueron dadas. Cuando cursé Historia de la Filosofía Medieval, la profesora Silvia Magnavacca presentó el argumento ontológico de San Anselmo con la certidumbre de que iba a producir una partición en la clase: una mitad se posicionaría a favor del argumento y la otra mitad, en contra. El papel que desempeñaba ella en ese juego era el de asumir la posición contraria a la elegida por cada uno de los alumnos. Entonces se generaba un debate muy encendido, con mucho despliegue de pasión por parte de los alumnos y de la profesora. Al terminar la clase me acerqué a la profesora muy contrariado, señalándole que el argumento de Anselmo era incorrecto, que probaba la tesis P, pero no la pretendida tesis Q, y que ahí había un salto, etc.

–Ah…, usted cree eso porque usted es empirista –respondió ella.

Yo me quedé seco, para luego replicar:

–¿Y eso qué quiere decir? ¿Que si yo soy empirista y usted es racionalista entonces nunca vamos a ponernos de acuerdo?

–Sí, eso quiere decir –me dijo sin pestañear.

–¿Y entonces para qué discutimos? –pregunté.

La profesora me miró a los ojos y me dijo con una sonrisa inolvidable:

–¿Cómo para qué? Para tener cada vez mejores argumentos.

El trabajo, en su parte nodal, no será más que un despliegue de esa lección dada por una filósofa que no es analítica (aunque sí aristotélica, que para muchos es casi lo mismo). Lo que se defenderá es lo implícito en el diálogo con Magnavacca: a) que el acuerdo no es siquiera un objetivo de la argumentación filosófica; b) que la argumentación filosófica requiere del Otro, es decir, es una práctica intrínsecamente dialéctica; c) que la argumentación es condición del autoconocimiento.

Aun así, al final reivindicaremos la segunda de las lecciones metafilosóficas que nos marcaron, la cual tiene una moraleja opuesta, que fuera dictada, curiosamente, por un filósofo analítico. Después de una larga discusión sobre la teoría de las descripciones de Bertrand Russell, Tomás Moro Simpson concluyó: "Bueno, ¿sabés que pasa, Federico?, hay que volver a hacer filosofía aforística. Porque los argumentos están todos mal".

## La filosofía posrortiana[3]

La empresa intelectual propiciada por la obra de Richard Rorty se enmarca dentro de la apuesta a la posibilidad de una filosofía posfilosófica, entendiendo por filosofía el tipo de disciplina nacida bajo el influjo platónico-kantiano. La definición de filosofía debida a Sellars ("el intento de ver cómo las cosas, en el sentido más amplio del término, se relacionan entre sí, en el sentido más amplio del término") le permite a Rorty apelar a que la filosofía sea reemplazada por la crítica de la cultura. El filósofo no será así un especialista en la discusión de determinados problemas en función de un método

3 Este apartado reproduce una sección de Penelas (2007).

particular, sino un intelectual dispuesto a encontrar todas las interrelaciones posibles entre los distintos fenómenos culturales a fin de brindar "una descripción de las descripciones que la raza ha creado hasta ahora" (Rorty, 1982: xl). En el marco de esta apreciación general de la filosofía como crítica de la cultura, Rorty remarca un tipo particular de búsqueda de interrelaciones culturales consistente en el estudio de la aparición y mantenimiento del interés en los "problemas" históricamente considerados filosóficos. Será a través del desarrollo de esta tarea delimitada que la filosofía irá adoptando el tono posfilosófico reclamado por Rorty, a la vez que la práctica de dicha tarea no es más que una apuesta antifilosófica en la medida en que apunta a hundir en el pasado las problemáticas supuestamente extramundanas que la tradición filosófica de Occidente se preocupó por enaltecer. La filosofía será pues esencialmente metafilosofía, tarea esta que quienes mejor pueden encarar son los especialistas en la lectura de Platón, Aristóteles, Agustín, Kant, Hegel, Husserl, Carnap ("¿y qué otra cosa es un filósofo?", diría Rorty), pudiendo así la filosofía mantener durante cierto tiempo el rango de disciplina autónoma.

Este rasgo metafilosófico es lo que está por detrás de la tarea rortiana de, a través de redescripciones de autores del pasado y contemporáneos, conformar un nosotros pertinente al tipo de proyecto filosófico que pretende defender. La apuesta de Rorty es la de conformar un "nosotros, los pragmatistas".

El punto de partida de la apuesta pragmatista que da sustento a la defensa de la filosofía posfilosófica es la crítica de la noción de representación en tanto explicativa de nuestra relación cognitiva con el mundo. El punto de partida es pues la adopción de una tesis filosófica sustantiva: el antirrepresentacionalismo.

Rorty pretende mostrar la inutilidad del paradigma representacionalista y la conveniencia de un cambio de tema hacia

el pragmatismo, entendido como la adopción de la idea de que las creencias no son representaciones de una realidad a la que el sujeto no accede de manera directa, sino guías para la acción en el proceso de adaptación de un individuo o de una comunidad de individuos a su entorno natural o social. Es decir, la propuesta es efectivamente la de cambio de tema, no se supone que la adopción del pragmatismo resuelva los problemas suscitados por la epistemología tradicional. Lo que se piensa es que, dado que la epistemología tradicional conduce a caminos sin salida (básicamente el insoluble problema escéptico), bien vale la pena cambiar de senda.

El antirrepresentacionalismo pragmatista motiva a su vez el rechazo de la filosofía tradicional en tanto área privilegiada de la cultura desde la cual se juzgan las pretensiones cognitivas de las demás áreas culturales. Tal privilegio solo podía detentarse bajo la idea de que hay una tarea no empírica de dar cuenta de la noción de *representación adecuada*. La misma queda impugnada por el rechazo de la idea de representación, y por el *insight* pragmatista de que todas las áreas culturales están en pie de igualdad en tanto distintos modos de adaptación al entorno, o distintos modos de consecución de fines diversos. La idea de la filosofía como gran tribunal supone negar esa multiplicidad de fines y medios, pues requiere la convicción de que el rasero evaluativo lo da un tipo particular de relación medio-fin, esto es, la relación "*x* es una representación adecuada de *y*", relación que, insistimos, debe desecharse del vocabulario filosófico por sus consecuencias de problematización irresoluble. Vemos así, finalmente, cómo una tesis filosófica sustantiva, el antirrepresentacionalismo, junto con otra tesis filosófica sustantiva, el pragmatismo, motiva el rechazo de la epistemología tradicional.

¿Qué le queda por hacer al filósofo una vez abandonado el representacionalismo? Rorty presenta en lo siguientes términos lo que quedará en manos de los filósofos en una cultura posfilosófica:

> La filosofía no puede terminar mientras no terminen los cambios culturales y, como el resto del mundo, yo espero que esos cambios continúen. En consecuencia siempre habrá gente que intentará unir lo viejo con lo nuevo. Platón intentó unir las cualidades más adecuadas de los dioses de Hesíodo con las propiedades más adecuadas de la geometría axiomática. Dewey hizo el esfuerzo de unir a Hegel con Darwin. Annette Baier intenta unir a Hume y Harriet Taylor con Freud. (Rorty, 1999: 72)

Los filósofos son aquellos que tienen las mejores herramientas (tal vez por su adiestramiento en la abstracción y la generalización) para servir de intermediarios entre distintos vocabularios, tanto sincrónica como diacrónicamente. Y sin duda la labor de conciliación diacrónica (fruto de la base conservadora que requiere todo impulso renovador) es para Rorty el gran papel al que los filósofos siempre se verán convocados. Este papel encaja perfectamente con las dos definiciones de filosofía que Rorty rescata una y otra vez: la de Sellars ("el intento de ver cómo las cosas, en el sentido más amplio del término, se relacionan entre sí, en el sentido más amplio del término") y la de Hegel ("el intento de captar el propio tiempo en el pensamiento"). La aparición de vocabularios nuevos que reemplazan a los vigentes hasta el momento (irrupción que puede a su vez originarse en la labor de un gran filósofo, que introduce nuevos términos que hacen sonar obsoleto al léxico usual), junto con la simultaneidad de diversos vocabularios útiles para fines diversos, suele requerir de una mirada abarcadora que explicite o construya continuidades y discontinuidades, mostrando las relaciones (en el sentido amplio del término) que sostienen las cosas (en el sentido amplio del término) entre sí, y que permite construir una narrativa que aúne la diversidad, unión que parece ser importante para la autoimagen que las comunidades culturales necesitan

consolidar para conseguir sus fines (así como, diría Rorty, un individuo requiere una autonarrativa para constituir su subjetividad); tal instancia reflexiva constitutiva de una autoimagen cultural es tarea del filósofo que intenta captar el propio tiempo en el pensamiento. Según Rorty:

> ...la razón de que la filosofía siempre termine de enterrar a los que pronuncian su discurso funerario no reside en el hecho de que haya enigmas filosóficos profundos y permanentes que vuelven a aparecer de golpe como saltando de cajas de sorpresas en todas las épocas y culturas, sino simplemente en que los tiempos nunca paran de cambiar. Estos cambios siempre dificultan nuestra comprensión de cómo las cosas están relacionadas entre sí, porque nos obligan a describir los fenómenos nuevos con expresiones que estaban destinadas a ser aplicadas a los fenómenos antiguos. (Rorty, 1999: 72)

En función de lo dicho, la filosofía parece devenir, en la era posfilosófica, el espacio en que se crean nuevos vocabularios y en el que se muestran relaciones intervocabularios que den cuenta del tipo y los límites de la transformación que el reemplazo de un vocabulario por otro ha generado. Claro, asume Rorty, que esta es una empresa común a todas la humanidades, y por lo tanto no permite delimitar claramente la actividad filosófica. Rorty juega permanentemente con el borramiento y la puesta de relieve de tales límites. Como dijimos, la filosofía deviene crítica de la cultura y esto puede sonar como a decretar el fin de la actividad filosófica. Pero, ¿qué es la crítica cultural? Los que ven en esas afirmaciones de Rorty una reducción de la filosofía a otra cosa, pareciera que piensan que hay una disciplina con perfiles muy precisos llamada crítica cultural a la que la filosofía queda reducida. Pero esto es absurdo. No hay tal reducción porque no hay tal disciplina. El énfasis de Rorty en

que la filosofía devenga crítica cultural no está puesto en el señalamiento de la necesidad de una reducción sino en la de asumir una concepción de la filosofía como intermediaria entre discursos y generadora de vocabularios de un grado de abstracción y generalidad tal que permita dicha intermediación. La tarea es pues la de la redescripción, a partir de la cual se construyen nuevos léxicos, que a su vez permiten la puesta en consonancia de léxicos de diversas disciplinas, áreas y épocas. En particular, los filósofos tendrán especial capacidad para abordar las intermediaciones que requieran recurrir a las obras de la tradición filosófica, en la medida en que es dicha tradición con la que tienen familiaridad. Estas redescripciones cumplen un papel importante en el desarrollo cultural. Como dice Rorty de las humanidades en general, pero que podría aplicarse a su vez al tipo de redescipciones específicas propias de los filósofos, es decir, aquellas que recurren por ejemplo a Platón, Descartes o Nietzsche:

> ...los más importantes de estos libros (los producidos en los departamentos de humanidades) son una contribución a la *historia del espíritu*: son relatos acerca de transformaciones pasadas, y en particular relatos que relacionan muchas transformaciones sucesivas de la imagen de sí mismos de sociedades e individuos.
> ...Al contarles los relatos de los encuentros transformadores del pasado, los docentes intentan poner a sus estudiantes en una posición de partida más favorable para que tengan encuentros similares ellos mismos. (Rorty, 1999: 67-68)

Así, es claro que Rorty no es un autor del fin de la filosofía. En su obra tiene lugar la idea de una filosofía posfilosófica, con límites más difusos en cuanto a su modo de presentación, pero imposible de ser pensada como diluyéndose, en parte porque vendrá a cuento cada vez que se requiera o se deba asimilar un cambio cultural, y en parte

porque la presencia misma de una tradición de escritos de tipo filosófico (amén que acontezca una hiperbolización de la quema de la Biblioteca de Alejandría) obliga siempre a ser relacionada con los nuevos tipos de escritos que puedan suscitarse, pues la valoración de la novedad requiere siempre la construcción de continuidades y discontinuidades diacrónicas, tarea que, en el caso de ese tipo de textos, llamamos *filosofía*. Williams James alguna vez dijo que "si [Aristóteles y Descartes] abrieran nuestros libros de metafísica o visitaran un aula de conferencias filosóficas todo les parecería extraño" (James, 1944: 18). Si bien puede ser correcto el diagnóstico de James sobre la extrañeza que nuestros textos filosóficos generarían en Aristóteles y Descartes, lo cierto es que somos nosotros los que no podemos soportar el leer a Aristóteles y a Descartes como si fueran radicalmente extraños. Eso solo alcanza para que la filosofía permanezca aún en una cultura posfilosófica.

## La filosofía analítica posrortiana

Por lo visto, Rorty pretende que de su tesis filosófica:

1. Antiesencialista se siga una tesis metafilosófica.
2. No se debe pensar a la filosofía como estando determinada ahistóricamente por algún contenido que le es esencialmente propio.

Una manera moderada de adherir a [2], es hacerla compatible con:

3. Hay una determinada forma (o conjunto de formas) que permite identificar una determinada actividad como filosófica, independientemente de su contenido.

Pero, la moderación puede perderse si [3] es leído: "Cuál sea la forma identificatoria de la actividad filosófica es un asunto sociohistórico."

En lugar que de manera esencialista:

4. Cuál sea la forma identificatoria de la actividad filosófica es un asunto ahistórico.

De [4] se sigue:

5. Es una forma de parroquialismo buscar argumentos, explícitos o implícitos, en los textos para evaluar su carácter de filosóficos.

Así, a través de [2] y [5], se adhiere a un pluralismo metafilosófico, en cuanto a forma y contenido. Según Ramberg, esta es la manera deflacionista de leer la metafilosofía rortiana, la cual se opone a la lectura demonizadora, según la cual el rortianismo conduce a la tesis del fin de la filosofía. Nosotros mismos adherimos recientemente a la lectura deflacionista. Decíamos entonces:

> Es evidente que hay un tipo de lector que lee filosofía en tanto desentrañamiento de argumentos. Pero también es obvio que hay toda una tradición de lectura y escritura filosófica que no pone énfasis en la presencia de argumentos, sino, por ejemplo, de asociaciones fonéticas, filológicas, etc. Es muy difícil presentar delimitaciones no contingentes, no históricas, no sociológicas, de qué es un texto o una lectura filosófica. Obviamente hay toda una tradición que privilegia la argumentación, o para la cual la presentación de argumentos es la mejor manera de persuadir a otros de ciertas posiciones, o para la que la argumentación es el estilo más conveniente para escribir filosofía. Seguramente Rorty mismo se siente parte de esta tradición. Es más, en su narrativa antirrepresentacionalista, Rorty le hace jugar un papel protagónico a los argumentos que Quine, Sellars y Davidson han presentado contra el fundacionalismo y la idea de filosofía primera. Pero esto no debe apoyarse más que en la contingencia de que la audiencia relevante frente a la cual presentar un vocabulario antifundacionalista es una que valora la argumentación. (Penelas, 2007: 81)

Ese párrafo conduce claramente a la concepción de que la mejor metafilosofía que un rortiano puede asumir es una metafilosofía pluralista, donde no hay más criterios formales (ya no de contenido) que los historico-sociológicamente caracterizables. Sin embargo, Ramberg nos ha hecho ver que ambas lecturas, la deflacionista y la demonizadora, son erróneas pues, si bien Rorty, como mostramos, no adhiere al nihilismo metafilosófico, tampoco es pluralista, sino que propugna una reforma de la práctica filosófica de acuerdo con la cual el modo argumentativo sea reemplazado por el redescriptivo. Las razones de Rorty para su desconfianza en la argumentación aducen que, como se señaló, la tarea del filósofo es producir mediaciones entre viejos y nuevos vocabularios, y dicha tarea siempre se hace a partir del cambio cultural por acaecer o ya acaecido, por tanto no es posible realizarla argumentativamente dado que eso supondría un terreno común intervocabularios, lo cual es justamente lo que se cuestiona, siendo la redescripción la tarea adecuada en tanto creadora del espacio conceptual necesario para incorporar lo viejo en lo nuevo. Un argumento toma su fuerza a partir del vocabulario en el que se desarrolla, y así requiere un compromiso con aquel; con lo cual la argumentación no puede ser el vehículo del progreso filosófico, en tanto la tarea de la filosofía es la de rediseñar, reconfigurar, reinventar vocabularios.

Así, la adhesión a [4] conduce no al pluralismo, sino a un proyecto metafilosófico determinado, que no pretende tener validez ahistórica sino, más bien, proponerse como valioso en nuestro particular momento histórico, en virtud de asumir la máxima coherencia posible con la tesis filosófica [1] la cual, a su vez, es evaluada como la mejor aliada teórica de la democracia en tanto asume un secularismo antiautoritario radical. Dicho proyecto metafilosófico, en consecuencia, debe excluir la argumentación como instrumento primordial del quehacer filosófico.

Si esto es así, dado que la filosofía analítica, aun bajo caracterizaciones de la misma meramente sociohistóricas, se pretende fuertemente comprometida con la argumentación en tanto herramienta filosófica primordial, se sigue que debemos responder negativamente a la pregunta que titula este trabajo.

En lo que sigue recuperaremos algunas ideas de Björn Ramberg para mostrar cómo es posible desde el proyecto filosófico y metafilosófico rortiano reincorporar la valoración de la argumentación y, así, seguir reinvindicando la autoimagen propia de buena parte de los filósofos analíticos. La apuesta es resolver la tensión presente en Rorty con motivo de su antiesencialismo, en tanto el mismo se muestra tendiente a una actitud de tolerancia acerca de qué prácticas considerar filosóficas; y por el otro, comprometido con la preocupación por instar a un cambio cultural de modo que qua filósofos asumamos determinados instrumentos formales en detrimento de otros. Resolver dicha tensión conducirá a rechazar la preferencia rortiana por la redescripción por sobre la argumentación, sin abandonar a su vez el punto de partida antiesencialista, sin el cual ya no podría hablarse de pragmatismo rortiano.

El principio de resolución involucra la distinción entre argumento y método, siendo el objetivo final, contra el mismo Rorty, dar cuenta de la noción de redescripción en términos que no la vuelvan opuesta a la argumentación.

Recordemos que la oposición rortiana a privilegiar los argumentos como herramientas de progreso intelectual se basa en la distinción que traza entre el movimiento racional intravocabulario y la dinámica propia del cambio intervocabularios. Ramberg se opone con justeza a esa dicotomía cerrada. Lo citamos extensamente:

> Asumimos con Rorty que no hay un punto de vista desde lo alto. Acordaríamos con él incluso en que la idea de neutralidad entre vocabularios no puede servir como una norma

para el discurso filosófico. Pero la razón para esto no es simplemente que un argumento *pro et contra* siempre presupone un compromiso antecedente hacia uno u otro vocabulario. Es más, hay algo problemático acerca de esta manera de establecer el punto, porque los vocabularios intelectuales y culturales de la clase que Rorty invoca en su aproximación a la evolución intelectual son, en un sentido fuerte, artificios de la historia intelectual. (...) Los vocabularios del discurso filosófico activo son procesos que se desenvuelven dinámicamente, cambiando en la medida en que desplegamos nuestro camino a través de ellos; no son la clase de cosas frente a las que nos paramos y a las que seleccionamos, ni son, *a fortiori*, la clase de cosas con las que podemos estar comprometidos de modo antecedente. En tanto estructuras lingüísticas convencionales, completamente tematizadas, los vocabularios pueden solo emerger claramente delante nuestro en tanto objetos de deliberación reflexiva y de decisión una vez que tenemos un sentido claro de la experiencia que hace posible, cuando sabemos, es decir, cómo delinearlos y dejarlos atrás. Pero en ese punto ya son aproblemáticos e infértiles. Aquella distinción [entre conceptos con aplicación a nuestro tratamiento intravocabulario de los enunciados y conceptos con aplicación a los cambios intervocabularios] simplemente no puede figurar en nuestra concepción de lo que es una norma de pensamiento filosófico. Esta impide que pensemos en la neutralidad entre vocabularios como algo a lo que aspirar discursivamente, pero también socava la sugerencia de que el argumento y la racionalidad son conceptos con aplicación clara solo *dentro* de los vocabularios. (Ramberg, 2001: 30-31)

¿Qué es lo que hace que Rorty piense distinto, de una manera cuasi-carnapiana? La respuesta debe encontrarse en que Rorty parece concebir el argumento como un instrumento del método y la racionalidad, como intrínsecamente metódica. El rechazo de la metafilosofía de ideología metodista se debe a

que la misma sí hace difícil una elaboración filosófica del cambio cultural, en la medida en que está comprometida con dos constreñimientos que no pueden cumplirse simultáneamente en casos de cambio intervocabularios. Los constreñimientos son denominados por Ramberg la condición de contenido y la condición de autonomía. El primero pide que una caracterización adecuada de que es un buen argumento, una caracterización que nos constriña, exija ser expresada no circularmente, usando conceptos de un orden diferente a aquellos capturados por términos como "racional", "razonable", "justificado", "indicador de verdad", etc. La condición de autonomía exige que frente a las controversias genuinas nuestros compromisos metodológicos deban permitirnos formular la cuestión y evaluarla en términos que sean independientes de compromisos previos hacia alguno de los polos de la disputa. Estos constreñimientos son de sumo valor en la empresa intelectual y, de hecho, pueden ser satisfechos conjuntamente en numerosas ocasiones. Ramberg no lee, pues, en Rorty, un antimetodismo radical. Lo que se afirma, más bien, es que la resolución satisfactoria de determinados conflictos intelectuales particulares por aplicación de un método descansa en cierta clase de acuerdo, convergencia que no puede ser a su vez construida metodológicamente. La gran enseñanza de Rorty, según Ramberg, es, en consecuencia, que "la base discursiva para la satisfacción de la condición de contenido y la condición de autonomía permanece contingente; la misma es alterada, producida y socavada a medida que los vocabularios evolucionan" (Ramberg, 2001: 34).

Así, para recuperar rortianamente la idea de que la filosofía es una actividad racional siendo la argumentación su medio de generar progreso, se requiere abjurar de pensar la racionalidad y el argumento como poseedores, en dicho contexto discursivo, de utilidad metodológica. Pero, claro, este movimiento de desmetodologizar la argumentación debe ser aclarado a fin de que se constituya una propuesta

positiva, que muestre de qué hablamos ahora al hablar de los argumentos como el instrumento principal del filósofo.

Lo que se abandona en la disociación entre argumentación y método es el rechazo a considerar la contingencia del pensamiento. Para el metodista, todo progreso intelectual debe verse, más que como un logro discursivo, como una manifestación de un esquema general que conduce necesariamente a una convergencia de la investigación. Frente a esa imagen de la argumentación como intrínsecamente metódica, es preciso configurar una aproximación dialéctica al fenómeno argumentativo. La idea central de Ramberg es que, si bien el argumento es una herramienta que tiene como meta el acuerdo, el proceso dialógico que llamamos argumentación tiene como meta primera la comprensión misma. Así puede haber argumentación exitosa aun cuando no se alcancen acuerdos, esto es, aun cuando las herramientas que se usen en el proceso (los argumentos) no alcancen su meta consensual. De este modo, los argumentos mismos, no se dan meramente para persuadir al otro, sino también para que se nos ilumine lo que estamos diciendo, en particular para que se nos ilumine el poder de persuasión que nuestros pensamientos pueden desarrollar, desarrollo que solo puede darse a través de la interlocución genuina. Según Ramberg, esta es la concepción platónica de la argumentación, que aspira a la comprensión a través del intercambio dialéctico. Si bien Ramberg menciona a Gadamer como el gran lector de Platón en esa dirección, es curioso que no mencione que ha sido el propio Davidson, siguiendo a Gadamer, quien leyó a Platón en esa clave, lectura que ha motivado buena parte de sus desarrollos posteriores en su teoría de la interpretación y, en particular, en su teoría de la triangulación. Es llamativo que Rorty, una y otra vez autoproclamado davidsoniano, no haya sabido advertir ese plano dialéctico de la argumentación.[4]

4 Véase Davidson (1990 y 1994).

Lo más importante es que esta actividad dialéctica de búsqueda dialógica de comprensión, y en particular de autocomprensión, no puede ser concebida como la base para, y el objeto de, la abstracción metodológica. En palabras de Ramberg:

> ...la argumentación filosófica, al expandir y elaborar el espacio de opciones discursivas, será siempre también una exploración del valor de los términos en los cuales un determinado tema fue inicialmente caracterizado y críticamente asumido. Si esta dimensión reflexiva se pierde, procederemos como si la filosofía ya se hubiera realizado, y nosotros simplemente aplicáramos nuestra sabiduría a diversas áreas. (Ramberg, 2001: 36)

Para Ramberg, la argumentación dialéctica, la racionalidad filosófica, no puede ser nunca completamente metodologizada, en la medida en que se impone como "una respuesta moral a la incompletitud esencial de nuestros esfuerzos discursivos, la dependencia de todo nuestro pensamiento de lo que los otros harán o no harán en respuesta a las palabras que les ofrecemos". Es esta dimensión moral, política diríamos, de la argumentación, la que permite seguir reconciliando la propuesta de Ramberg con el espíritu rortiano, signado por lo que él ha denominado *antiautoritarismo*. Su pretensión es que su discurso en contra de una epistemología contemplativa, sustentada en la idea de confrontación legitimante entre las creencias y el mundo o sus vicarios epistémicos (la experiencia) es un paso más en el proceso de secularización iniciado en el Renacimiento y consolidado en la Ilustración. El último reducto de la tentación a apelar a la autoridad divina es, según Rorty, el representacionalismo, en tanto es una forma de restaurar la idea de que algo no humano (el Mundo, la Realidad) tiene el poder de ejercer autoridad normativa sobre los hombres. Así, si se le preguntara a Rorty cuál

es la principal razón por la cual es deseable abandonar el representacionalismo, no creemos que mencionara meramente la necesidad de abandonar de una vez por todas el discurso que conduce a los escenarios escépticos. La principal razón a tener en cuenta es que, a su juicio, la difusión del antirrepresentacionalismo sería una nueva contribución en el camino secularizador, el cual conlleva, en tanto disolución de concepciones fetichistas de la normatividad, una prédica antiautoritaria y, por ende, útil para la consolidación de las sociedades democráticas.

El abandono rambergiano del lastre metodista va en la misma dirección antiautoritaria y permite destacar lo no visto por Rorty: que a la filosofía le es propia la argumentación en tanto elaboración comunitaria del sentido. He allí la gran lección metafilosófica de Magnavacca. Así, si la filosofía analítica ha sido una de las más férreas defensoras de la dimensión argumentativa de la filosofía, la mejor vindicación que puede hacerse de la misma, es de orden político.[5] Claro que para eso los filósofos analíticos deben tomar en serio la dimensión política de la argumentación, y estar atentos a no caer en el peor vicio que puede gestar la actitud metodista, esto es, la mera aplicación de recetas argumentativas con el único fin, por ejemplo, de publicar el próximo *paper*. El riesgo de la irrelevancia es grande cuando prima dicha actitud que disocia a la argumentación del rasgo ético y político que conlleva en tanto despliegue agonal del autoconocimiento. Es cuando ese escolasticismo comienza a difundirse cuando empieza el tedio y se nos hace carne la idea simpsoniana de que los argumentos están todos mal. Cuando eso pase, no estará mal zamarrearnos con un buen par de aforismos.

---

5 Agradezco a Guillermo Hurtado, pues en una conversación personal se nos aclaró a ambos la función política de la filosofía analítica en tanto forjadora de ciudadanía.

## Bibliografía

Davidson, D. 1990. *Plato´s* Philebus. Nueva York, Garland Publishing Co.

——2005. [1994]. "Dialectic and Dialogue", en Davidson, D. . *Truth, Language and History*, Oxford, Oxford University Press.

James, W. 1944. *Problemas de la filosofía*. Tucumán, Yerba Buena.

Penelas, F. 2007. "Posibilidad de una filosofía postfilosófica. Acerca de la metafilosofía de R. Rorty". *Integração*, nº 48, pp. 71-82.

Ramberg, B. 2001. "Rorty and the Instruments of Philosophy", en Peters, M. y Ghiraldelli Jr., P. (eds.). *Richard Rorty. Education, Philosophy and Politics*. Lanham, Rowman & Littlefield.

Rorty, R. 1982. "Pragmatism and Philosophy", introducción a R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

—— 1999. "Filosofía analítica y filosofía transformativa", en Rorty, R. *Filosofía y futuro*. Barcelona, Gedisa.

# ¿Tiene algún futuro la filosofía general de la ciencia?

*Alejandro Cassini*

## Introducción

La filosofía de la ciencia como disciplina filosófica autónoma, separada de la lógica y de la teoría general del conocimiento, tiene apenas un siglo de vida o poco más. Sus orígenes no están claramente definidos, pero los podemos encontrar, según creemos, en la obra de los científicos-filósofos que escribieron inmediatamente antes y después de principios del siglo XX: Peirce, Mach, Poincaré, Duhem y muchos otros. Después de la Primera Guerra Mundial, sobre todo debido a la formación del Círculo de Viena, se desarrolla con rapidez. En ese momento se acuña la mayor parte de la terminología técnica que todavía utilizamos. Aparecen luego, durante la década de 1930, las primeras revistas especializadas en filosofía de la ciencia y los primeros congresos específicamente dedicados a esta temática, dos indicios inequívocos de la profesionalización e institucionalización de una disciplina. Hacia fines de esa década, ya se encuentra firmemente consolidada. Una vez terminada la Segunda Guerra Mundial, la filosofía de la ciencia se extiende gradualmente desde sus principales focos de origen (Alemania,

Gran Bretaña y los Estados Unidos) a casi todas las comunidades filosóficas del mundo occidental, hasta convertirse en una asignatura indispensable de prácticamente todos los programas de estudio en filosofía, tanto de grado como de posgrado.[1]

La situación a comienzos del siglo XXI presenta una enorme diversidad; como ocurre en tantos otros dominios del saber, no puede decirse que exista una sola filosofía de la ciencia, sino muchas. Ante todo, la disciplina está atravesada por una separación básica entre filosofía general de la ciencia y filosofía especial de las ciencias. La distinción, a primera vista, parece bastante clara: la filosofía general de la ciencia se ocupa de problemas que son comunes a todas las ciencias o, al menos, a un conjunto amplio de ciencias; mientras que la filosofía especial se ocupa de problemas específicos de una ciencia determinada, como la matemática, la física o la biología, para mencionar los tres dominios mejor desarrollados. De una manera muy esquemática puede decirse que la filosofía general de la ciencia fue dominante durante la primera mitad del siglo XX, mientras que la filosofía especial se desarrolló sobre todo en la segunda mitad.

Una mirada más cercana, sin embargo, nos muestra que la fragmentación se ha introducido al interior de cada subdisciplina de la propia filosofía. Los padres fundadores de la filosofía general de la ciencia, como Carnap, Reichenbach, Popper y Hempel, a pesar de sus notorias diferencias teóricas, tenían en común la tesis de la unidad de la ciencia, herencia indudable del positivismo del siglo XIX. La unidad de la ciencia no siempre se entendió de la misma manera, ya que algunos la formulaban en términos de unidad de lenguaje (el lenguaje fisicalista), mientras que otros la

1 Aquí no podemos más que esbozar los orígenes y el desarrollo de la filosofía de la ciencia como disciplina. Para un panorama más detallado véase Moulines (2006) y, con mayores reservas debido a su generalidad, Losee (2001).

concebían principalmente como unidad de método. Esta última concepción fue la que finalmente prevaleció entre los empiristas lógicos y otras corrientes afines. Los filósofos de estas tendencias creían que todas las ciencias debían aplicar los mismos patrones lógicos de explicación y confirmación y que, en principio, todas las teorías científicas compartían la misma estructura formal (o, cuanto menos, podían reconstruirse mediante un único patrón estructural). Este monismo metodológico ya había sido tempranamente cuestionado por filósofos y científicos sociales de orientación antipositivista, como Dilthey y Weber, entre otros, que proclamaban la especificidad de los métodos de las ciencias sociales, basados fundamentalmente en la comprensión y no en la explicación mediante leyes generales. De esta manera, la filosofía de las ciencias sociales coexistió siempre, a veces de una manera marginal, con la filosofía general ortodoxa de la ciencia, enfocada primariamente en los problemas de las ciencias naturales.

## Algunos logros de la filosofía clásica de la ciencia

La filosofía general de la ciencia tal como la practicaron los empiristas lógicos tuvo, en nuestra opinión, tres realizaciones fundamentales, que quedaron como herencia para los filósofos de la ciencia de todas las generaciones posteriores hasta fines del siglo XX. La primera es la *concepción clásica* de las teorías científicas; la segunda es el *modelo nomológico-deductivo* de explicación; y la tercera es el programa de una *teoría probabilista de la confirmación* de teorías.

La concepción clásica de las teorías científicas es fundamentalmente una reconstrucción racional de la estructura de las *teorías empíricas*. La desarrollaron de manera lenta y gradual los filósofos vinculados al empirismo lógico desde la década de 1920. Su formulación definitiva se completó a

fines de la década de 1950, gracias a las obras de Hempel y, sobre todo, de Carnap.[2] Las obras de los filósofos de la ciencia de la generación inmediatamente posterior al empirismo lógico solían denominarla "concepción heredada" o "concepción estándar de las teorías" [3] pero, dado el paso del tiempo y los desarrollos que siguieron, estas expresiones han quedado anticuadas o se han vuelto equívocas, por lo cual actualmente es mejor evitarlas.

De acuerdo con la concepción clásica, una *teoría* es un conjunto de oraciones cerrado respecto de la relación de consecuencia lógica. Esta caracterización, sin embargo, es demasiado general y no permite distinguir entre teorías formales y teorías empíricas, una distinción tan importante para el empirismo lógico. Una *teoría empírica* es la clausura lógica de la unión de dos conjuntos disjuntos de oraciones: un conjunto de axiomas $A$, y un conjunto de reglas de correspondencia $C$ (en símbolos, $T = Cn\ (A \cup C)$, donde $Cn$ es el operador de consecuencia lógica). La concepción clásica es tan bien conocida que no se necesita exponerla con detalle.[4] Según ella, los axiomas de una teoría empírica son oraciones puramente teóricas, es decir, oraciones formadas por términos descriptivos o no lógicos de carácter teórico (o no observacional, que viene a ser lo mismo). La clausura deductiva de este conjunto de axiomas constituye una teoría o sistema formal puramente sintáctico o no interpretado, ya que los términos teóricos no tienen significado por sí mismos. Por su parte, las reglas de correspondencia son oraciones mixtas, esto es, oraciones cuyo vocabulario

---

2 Véanse, entre otros, los trabajos clásicos de Hempel (1952) y Carnap (1956). La elaboración más detallada de la concepción clásica posiblemente esté desarrollada en el libro de Braithwaite (1953).

3 El ejemplo más conocido es el libro de Suppe (1977) (cuya primera edición es de 1974), que acuñó la expresión "Received View of theories".

4 Una exposición muy completa del desarrollo histórico y de la estructura lógica de la concepción clásica se encuentra en Suppe (1977), pp. 6-61.

no lógico contiene, de una manera no trivial, al menos un término teórico y al menos uno observacional. Estas reglas son esencialmente semánticas y tienen como función principal la de conferir significado a los postulados teóricos de una teoría. Originalmente, las reglas de correspondencia se concibieron como definiciones explícitas de los términos teóricos, pero pronto Carnap advirtió que esta idea era insostenible.[5] Concibió, entonces, la noción de interpretación parcial, de acuerdo con la cual las reglas de correspondencia son meras definiciones parciales del significado de los términos teóricos y, en consecuencia, proveen solo una interpretación parcial de dichos términos, cuyo significado permanece siempre abierto. Podemos, entonces, resumir la concepción clásica diciendo que una teoría empírica es un sistema axiomático formal parcialmente interpretado por medio de un conjunto finito de reglas de correspondencia. Esta concepción de las teorías fue objeto de numerosas críticas durante las décadas de 1960 y 1970 y, como resultado de ello, hace ya tiempo que ha sido abandonada por la mayoría de los filósofos de la ciencia, por lo que ya no puede considerarse más como la concepción estándar de las teorías científicas.[6]

El modelo nomológico-deductivo de explicación tiene claros antecedentes en el siglo XIX, pero solo a mediados del siglo XX, con la obra de Hempel y Oppenheim (1948) alcanzó una formulación precisa. De acuerdo con estos autores, una explicación científica es un argumento deductivo cuyas premisas contienen esencialmente al menos un enunciado general que expresa una ley de la naturaleza. Más precisamente, una explicación nomológico-deductiva de hechos es aquella en la que la conclusión del argumento es un enunciado singular que expresa un hecho y sus premisas son dos

---

5 Carnap (1936-1937) es el lugar clásico para la discusión de esta cuestión.

6 Para un resumen de tales críticas, véase Suppe (1989: cap. 1).

conjuntos no vacíos de enunciados: un conjunto de enunciados generales que expresa leyes de la naturaleza y otro de enunciados singulares en los que se expresan condiciones iniciales y de contorno. Si las premisas de dicho argumento son todas verdaderas, tienen contenido empírico e implican lógicamente a la conclusión, entonces, el argumento constituye una legítima explicación científica. Hay dos problemas con este modelo de explicación, que los críticos advirtieron rápidamente. El primero, y más obvio, es que no parecen existir leyes generales propias de las ciencias sociales, e incluso de muchas teorías de las ciencias naturales, como la biología. Si toda explicación es de tipo legal, como sostenía Hempel, entonces la mayoría de las ciencias parece incapaz de explicar. El segundo problema consiste en distinguir las leyes naturales de las llamadas generalizaciones accidentales, esto es, enunciados generales, verdaderos y lógicamente contingentes, pero que de manera intuitiva no consideraríamos como leyes genuinas (por ejemplo, "todas las ardillas son muy movedizas"). Este problema, a pesar de muchos intentos, no ha tenido una solución precisa y generalmente reconocida entre los filósofos de la ciencia hasta nuestros días.[7]

Las teorías filosóficas de la confirmación son relativamente recientes, dado que prácticamente no existían antes de la década de 1940, cuando Carnap y Hempel, entre otros, hicieron las primeras formulaciones. En un comienzo se esperaban esclarecer los conceptos cualitativo, comparativo y métrico de confirmación, esto es precisar cuándo una cierta evidencia confirma una determinada hipótesis o teoría; cuándo confirma más a una teoría que a otra y en qué grado confirma a cada teoría en particular. Obviamente, si se dispone de un concepto métrico de confirmación, las tres

---

7 Como introducción al tema, véase Armstrong (1983), que todavía es un punto de partida obligado para muchas discusiones actuales.

preguntas quedan respondidas porque solo se trata de ordenar las diferentes teorías según su grado de confirmación. La construcción de una métrica de la confirmación pareció, sin embargo, una empresa demasiado ambiciosa, por lo que filósofos como Hempel (1945) decidieron comenzar con un enfoque puramente cualitativo. Inesperadamente, esta teoría cualitativa de la confirmación estuvo asediada desde su origen mismo por paradojas y resultados contraintuitivos, como la conocida paradoja de los cuervos, que era el producto de condiciones de adecuación aparentemente simples y razonables.

Frente a estos resultados poco alentadores, Carnap (1950) emprendió la elaboración de una monumental teoría cuantitativa de la confirmación. Pero nuevamente las consecuencias fueron poco satisfactorias. La teoría inicial de Carnap solo se podía aplicar a oraciones formalizadas en un lenguaje de primer orden dotado exclusivamente de predicados monádicos, un lenguaje evidentemente insuficiente para la ciencia. Además, ofrecía resultados paralizantes: la probabilidad de las oraciones no aumentaba a medida que se acumulaba la evidencia; las leyes científicas (sobre un dominio infinito de individuos) debían poseer probabilidad nula y, por último, eran posibles infinitas funciones de confirmación que asignaban grados de confirmación diferentes a una misma hipótesis respecto de la misma evidencia. El propio Carnap y otros autores que siguieron su programa, como Hintikka, intentaron reparar la teoría y consiguieron resolver los dos primeros problemas, pero no tuvieron éxito con el último. La elección de una determinada función de confirmación entre todas las posibles no pareció tener una explicación razonable, no arbitraria. Con todo, quedó en pie un supuesto fundamental que luego otros filósofos explotaron, el de que el grado de confirmación es un valor de probabilidad (o, más precisamente, que el grado de confirmación de una hipótesis respecto de cierta evidencia se identifica

con la probabilidad condicional de dicha hipótesis dada esa evidencia). Así se originó el programa general de una teoría probabilista de la confirmación que pudiera hacer uso de los recursos matemáticos exactos del cálculo de probabilidades. Como consecuencia de ello, la teoría de la probabilidad se convirtió en una herramienta formal indispensable para los teóricos de la confirmación y luego para gran parte de la filosofía de la ciencia.[8]

## El surgimiento de nuevos temas y nuevas especialidades

En las últimas décadas del siglo XX aparecieron nuevos problemas de filosofía general de la ciencia que no habían sido tenidos en cuenta por la filosofía tradicional heredada del empirismo lógico. Mencionamos, entre otros, el problema de la interpretación realista de las teorías científicas, el problema de la lógica del descubrimiento científico y el problema de los modelos y las representaciones científicas. Cierta importancia cobró el problema de las prácticas científicas, en particular la experimentación, que es el único del que nos ocuparemos aquí.

La experimentación científica fue un tema relegado, tanto por los empiristas lógicos (Carnap, Reichenbach) y otros filósofos afines (Popper, Hempel, Nagel), como por los historicistas de la siguiente generación (Hanson, Kuhn, Toulmin, Lakatos, Feyerabend, Laudan) que estuvieron interesados primordialmente por la estructura y la dinámica de las teorías (y el cambio conceptual que implicaba el cambio de teorías), respectivamente. Este enfoque unilateral sobre las teorías y la ciencia teórica en general dejaba de lado toda una dimensión de la práctica científica, como es el trabajo

8 El programa más desarrollado de una teoría probabilista de la confirmación es el bayesiano, sobre el que Earman (1992) provee información precisa y una valoración equilibrada de sus alcances y límites.

experimental. Para estas tradiciones la experimentación solo desempeñaba un papel subordinado, y su función principal era la de contrastar teorías e hipótesis ya formuladas. Los historicistas señalaron, además, la dependencia de todo experimento respecto del conocimiento teórico y de toda observación respecto de las teorías y conceptos con los que se la interpreta (la llamada "carga teórica" de la observación científica). Hacia mediados de la década de 1980 un conjunto heterogéneo de filósofos, entonces conocidos como "nuevos experimentalistas", rótulo que también ha envejecido (como todo lo que alguna vez se llamó "nuevo"), reaccionó contra el predominio casi excluyente del análisis de las teorías científicas y de la ciencia teórica. La ciencia experimental recibió, entonces, una atención específica que reveló muchos aspectos hasta ese momento inadvertidos por los filósofos.[9]

La tesis general en la cual coinciden los nuevos experimentalistas es que la teoría y la experimentación no están subordinadas una a la otra, sino que son elementos autónomos que interaccionan de maneras diversas. Peter Galison[10] resumió la situación diciendo que tanto el positivismo lógico como el antipositivismo historicista eran en el fondo posiciones reduccionistas. Los positivistas intentaron la reducción de las teorías a la observación y la experimentación; mientras que los antipositivistas proclamaron la reducción de la experiencia a la teoría. El nuevo experimentalismo representa, en cambio, una posición no reduccionista porque mantiene la autonomía relativa de la teoría y la experimentación. Ninguna de las dos es básica o fundamental, en el sentido de ser dependiente de la otra. Las rupturas o

9 La obra de Hacking (1983) fue la primera en el campo de la filosofía de la ciencia que no se centró en las teorías, sino en la experimentación. Las obras principales de los nuevos experimentalistas son las de Franklin (1986, 1990, 1999, 2002) y Galison (1987, 1997). También Giere (1988) y Mayo (1996) hicieron aportes relevantes pero con enfoques algo diferentes.

10 Galison (1997, cap. 9).

discontinuidades ocasionadas por el cambio dentro de cada una de ellas pueden o no coincidir con las rupturas de la otra: esto es, son independientes entre sí, pero no están desconectadas. La interacción entre teoría y experimentación se produce de maneras variadas y complejas, que de ninguna manera pueden reducirse a la simple contrastación de hipótesis y teorías.

La imagen que ahora hemos ganado del trabajo experimental en las ciencias físicas, y naturales en general, nos muestra que los experimentos se proyectan con finalidades muy diferentes. Las múltiples funciones de la experimentación ya deberían haber quedado claras mediante un simple examen de los experimentos más célebres de la historia de la ciencia. La diversidad se hace igualmente evidente si se atiende a la práctica concreta de cualquier comunidad de físicos experimentales. Sin ninguna pretensión de completitud, podemos distinguir cuatro funciones principales de los experimentos: la contrastación de hipótesis teóricas, la medición de parámetros y constantes de la naturaleza, la exploración y descubrimiento de nuevos dominios de fenómenos y, finalmente, la puesta a prueba de instrumentos y nuevos procedimientos de observación y medición. Ahora se ha vuelto evidente que estas diversas funciones de los experimentos son independientes entre sí, y que un mismo experimento o programa experimental puede desempeñar a la vez dos o más de tales funciones.

La filosofía especial de las ciencias comenzó ante todo por la filosofía de la física, dado que algunos de los empiristas lógicos, como Reichenbach o Frank, eran originalmente físicos, igual que otros científicos, como Campbell y Bridgman que abordaron la filosofía de la ciencia después de una carrera científica destacada. Pero en pocas décadas la especialización hizo su trabajo y los filósofos de la física se dedicaron cada vez más a analizar teorías particulares, en lugar de considerar la disciplina como un todo. La filosofía

de la relatividad (principalmente del espacio-tiempo relativista), de la mecánica cuántica y de la física estadística surgieron, entonces, como especialidades bien determinadas que un mismo filósofo raramente puede hoy día dominar de manera simultánea, como lo había hecho Reichenbach.[11] La bibliografía sobre filosofía de la física se ha hecho tan grande que actualmente resultan necesarios los libros de texto generales o introductorios como preámbulo a las obras especializadas.[12]

La filosofía de la biología prácticamente no existía antes de 1970, pero a partir de esa década se desarrolló con mucha rapidez.[13] Actualmente también muestra signos de especialización interna: la filosofía de la genética, de la sistemática y de la evolución se han vuelto subdisciplinas más o menos reconocibles, cuyo conocimiento requiere una buena dosis de conocimientos empíricos.[14] Por otra parte, la interacción entre biólogos y filósofos, antes casi insignificante, se ha vuelto habitual a partir de la aparición de la revista *Biology and Philosophy* en 1986, significativa por tratarse de la primera revista completamente dedicada a una filosofía especial de la ciencia.

La filosofía de la química, que casi no tenía antecedentes hasta la última década del siglo XX, es la más reciente de las

---

11 Reichenbach, además de hacer aportes a la filosofía general de la ciencia (1938) escribió sucesivamente libros sobre relatividad, física cuántica y física estadística (1928, 1944 y 1956). Actualmente ningún filósofo podría realizar semejante *tour de force*.

12 Sklar (1993) y Lange (2002) son ejemplos de tales obras generales. Para tener una idea de la complejidad y sofisticación que ha adquirido la filosofía de la física pueden consultarse obras como las de Friedman (1983), Torretti (1983) y Earman (1995) sobre relatividad; Healey (1989), Van Fraassen (1991) y Maudlin (2002) sobre física cuántica; y Sklar (1993) sobre física estadística.

13 Ruse (1973) y Hull (1974) fueron los primeros que escribieron libros de texto generales sobre filosofía de la biología hechos por filósofos. Basta compararlos con introducciones más actualizadas, como las de Sterelny y Griffiths (1999) y Sober (2000) para advertir cuánto ha avanzado esta disciplina.

14 Como ejemplos dentro de la profusa bibliografía reciente véanse las obras de Sober (2008) sobre la confirmación de la teoría de la evolución y Ereshefsky (2001) sobre la taxonomía de los seres vivos.

filosofías especiales de la ciencia que se ha constituido como una subdisciplina autónoma y bien definida. Posee ahora su propia revista especializada (*Hyle*) y sus primeros libros generales de texto y obras de carácter monográfico.[15]

La filosofía de la matemática, por su parte, ha tenido una tradición más extensa como disciplina autónoma, al menos desde la obra de Frege (1884), y una mayor independencia respecto de la filosofía general de la ciencia y de la filosofía especial de las ciencias empíricas. Actualmente es una disciplina bien desarrollada, claramente separada de la lógica matemática y de la filosofía de la lógica, con las que todavía tiene una estrecha interacción, y con escaso contacto con la filosofía de las ciencias empíricas. Los filósofos de la matemática, como los matemáticos mismos, tienden a encerrarse en su especialidad y raramente realizan contribuciones a otros campos de la filosofía de la ciencia. En nuestros días es muy poco probable que alguien escriba una obra que abarque la filosofía de la matemática y de las ciencias naturales, como hiciera Weyl en su tiempo.[16] Es evidente, por otra parte, que la propia filosofía de la matemática se encuentra escindida en una filosofía general y una filosofía especial de esta misma disciplina. La filosofía general de la matemática se ocupa de problemas, indudablemente de largo arraigo en la filosofía occidental, tales como la naturaleza y existencia de las entidades matemáticas (conjuntos, números, funciones y otras), el conocimiento de las entidades matemáticas, la naturaleza de la verdad matemática o el concepto de demostración matemática. La filosofía especial, por su parte, trata acerca de problemas específicos de determinadas partes de la matemática. En la actualidad se pueden distinguir al menos cinco especialidades bien definidas: filosofía de la teoría de conjuntos, filosofía de la computabilidad, filosofía

15 Por ejemplo, Van Brakel (2000) y Scerri (2006).

16 Weyl (1927), que tuvo una segunda edición ampliada en inglés en 1949.

de la geometría, filosofía de la probabilidad y filosofía de la lógica de segundo orden.[17]

La filosofía especial de las ciencias parece haber predominado netamente por sobre la filosofía general durante las últimas décadas del siglo XX. Todavía hay filósofos, como Van Fraassen, capaces de hacer aportes significativos en ambas disciplinas, pero cada vez son menos quienes se encuentran en esa posición privilegiada. Por otra parte, las revistas tradicionales de filosofía general de la ciencia, como *Philosophy of Science* y *The British Journal for the Philosophy of Science*, incluyen una creciente proporción de artículos de filosofía especial de las ciencias, sobre todo de la física y de la biología. Otras revistas generales, como *Studies in History and Philosophy of Science*, optaron por subdividirse en especialidades,[18] una estrategia bien conocida en las publicaciones científicas que algunas revistas de filosofía dedicadas a otros temas también empiezan a aplicar. A su vez, las revistas dedicadas a la filosofía de una ciencia específica, como *Philosophia Mathematica*, *Biology and Philosophy* o *Economics and Philosophy*, se desarrollan con mucha independencia de la filosofía general de la ciencia. Finalmente, pueden advertirse claramente, como ya señalamos, los signos de una creciente especialización interna a la filosofía de las ciencias especiales; tenemos así filosofía general y especial de la matemática, de la física y de la biología, y el proceso parece extenderse a otras especialidades más recientes como la filosofía de la química. Ante esta situación resulta inevitable preguntarse si todavía es posible la filosofía general de la

---

17 Ejemplo de obras sobre filosofía general de la matemática son, entre muchas otras, las de Resnik (1997), Shapiro (1997), Chihara (2004) y Parsons (2007). Se pueden contrastar con obras específicas como Lavine (1998) y Potter (2004) dedicadas a la filosofía de la teoría de conjuntos, Shapiro (1991) sobre la lógica de segundo orden, que hoy se considera una rama de la filosofía de la matemática, y Gillies (2000) sobre la filosofía de la probabilidad.

18 En este caso se generaron tres revistas relativamente autónomas: *Studies in History and Philosophy of Modern Physics, Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences y Studies in History and Philosophy of Science*, ahora dedicada a temas puramente generales.

ciencia. Para responder a esta pregunta tan acuciante para muchos filósofos de la ciencia es necesario atender primero a la propia situación de las ciencias.

## La fragmentación del conocimiento científico

Un examen apenas somero del conocimiento científico actual muestra que no es fácil encontrar unidad alguna entre las ciencias: ni unidad de lenguaje, ni de método, ni de técnicas o instrumentos. Las disciplinas científicas tradicionales (matemática, física, química, biología) se encuentran divididas en una multitud de subdisciplinas, que son altamente independientes entre sí; y cada una de ellas tiene su propia comunidad científica la cual, por su parte, posee sus propias instituciones profesionales, organiza sus propios congresos y publica sus propias revistas especializadas. En matemática, por ejemplo, existen varios miles de especialidades, debidamente catalogadas, y los matemáticos, incluso los que trabajan en especialidades cercanas, no pueden leer ni comprender los artículos de investigación de sus colegas. En la actualidad, no existe nada parecido a la comunidad científica, sino cientos, o tal vez miles, de comunidades científicas de especialistas. Las teorías y resultados experimentales aceptados en una determinada especialidad científica no son el producto del consenso de la comunidad de los científicos de la respectiva disciplina, ni mucho menos de la comunidad científica como un todo, sino del acuerdo de un grupo a veces bastante reducido de especialistas. Solo los físicos de partículas elementales deciden cuáles son las clases de partículas que se aceptan como componentes fundamentales de la materia. Las restantes subcomunidades de físicos no intervienen en esas decisiones, salvo raras excepciones individuales, como algún premio Nobel particularmente respetado, mientras que la enorme mayoría de los

científicos de otras disciplinas no comprende muy bien la física de partículas elementales o directamente la ignora. La investigación obliga a la especialización continua como una simple estrategia de supervivencia en el competitivo mundo de las publicaciones académicas. Solo la enseñanza, en los niveles más básicos, apunta todavía en la dirección de la síntesis y la generalidad. No es extraño, entonces, que los investigadores que ejercen la docencia se encuentren atrapados por la tensión entre dos exigencias opuestas. Hace años un matemático reconocido, colega y amigo, resumía la situación diciendo que "dar clase es hablar de lo que no se sabe". Cualquier científico actual reconocería la justeza de esa observación.

En el campo de la filosofía la situación tiende a ser similar, aunque todavía hay diferencias de grado con las ciencias naturales más desarrolladas. La época de los grandes sistemas de filosofía ha quedado atrás hace ya mucho tiempo y su retorno parece sumamente improbable. Es raro que un filósofo de nuestros días pueda proclamar competencia en más de una disciplina filosófica o a veces incluso en más de un tema en particular. Las revistas profesionales son un buen indicador del estado de la comunidad filosófica en este respecto. Junto a las tradicionales revistas de filosofía general encontramos cada vez más revistas especializadas: en filosofía de la ciencia general, pero también en filosofía de la biología; en ética, pero también en ética aplicada; y así sucesivamente.

La fragmentación del conocimiento en dominios relativamente autónomos dentro de una misma ciencia o disciplina, incluso en la filosofía, es un hecho que parece irreversible y constituye un dato imposible de ignorar en cualquier discusión epistemológica actual que aspire a tener un mínimo grado de adecuación a las prácticas científicas reales. Otro dato insoslayable es el de la creciente cantidad de científicos y filósofos y el enorme volumen de

publicaciones, sobre todo en revistas y ahora también en formatos virtuales. Las estadísticas indican que durante cada año del siglo XXI se escriben y editan más páginas de filosofía que en toda la historia de la filosofía hasta comienzos del siglo XX. El problema actual para cualquier investigador o aspirante a filósofo no es la falta sino el exceso de información. En el caso de las publicaciones virtuales, muchas de ellas sin control de calidad alguno, la cuestión más acuciante es cómo distinguir la información confiable de la enorme masa de información dudosa o directamente errónea. No es una situación necesariamente deplorable o dramática. Como todos los cambios históricos, acarrea costos y beneficios que a veces resulta difícil evaluar, pero que siempre tienen que considerarse a largo plazo. Posiblemente todavía sea prematuro hacer un diagnóstico definitivo, pero es evidente que estamos experimentando cambios muy rápidos en la producción y la circulación del conocimiento. En cualquier caso, y de manera aparentemente paradójica, la propia filosofía tiene que analizar un proceso que también la afecta y la modifica de manera drástica; pero precisamente en ello radica una de sus propiedades distintivas, la de ser un conocimiento reflexivo.

La filosofía de las ciencias ha experimentado durante las últimas décadas una dinámica semejante a la de las ciencias mismas. Los trabajos especializados se asimilan, critican y envejecen muy rápido. Ningún filósofo de la ciencia está en condiciones de escribir un tratado general que pueda dar cuenta del estado presente de esta disciplina filosófica, ni de conocer siquiera una parte significativa de toda la bibliografía que se publica sobre un tema determinado. En nuestros días nadie podría producir una obra como la de Nagel (1961), que abarca tanto la filosofía general de la ciencia como los problemas específicos de la física, la biología y las ciencias sociales. Los textos comprehensivos de filosofía de la ciencia tienden a ser obras colectivas, donde cada especialista solo

escribe un capítulo determinado.[19] Los filósofos de la ciencia todavía están en peores condiciones para seguir las publicaciones de una ciencia o disciplina científica en particular, que aparecen a un ritmo desenfrenado. Revistas como *Physical Review*, subdivididas en varias especialidades, publican decenas de miles de páginas por año. La situación parece desesperada para el filósofo de la ciencia que aspira a obtener resultados generales aplicables a un conjunto amplio de ciencias y disciplinas científicas. ¿Será necesario, entonces, abandonar esta pretensión generalizadora, característica de la filosofía tradicional, y limitarse a estudios especializados de teorías y prácticas científicas muy acotadas? ¿Todavía es posible la filosofía general de la ciencia en el siglo XXI?

## Condiciones para una nueva filosofía general de la ciencia

Creemos que, efectivamente, la filosofía general de la ciencia es posible, pero con varias limitaciones importantes que imponen un cambio de dirección respecto de la manera en que esta clase de filosofía se practicó durante buena parte del siglo XX. No intentaremos mencionarlas a todas, pero las más importantes parecen las siguientes.

En primer lugar, no es posible presuponer la unidad metodológica de la ciencia como un hecho. Las ciencias no parecen estar unificadas por un mismo método general. Al contrario, una mirada atenta a una única ciencia muestra que las diversas subdisciplinas que la componen emplean métodos muy diferentes entre sí. El trabajo de un físico teórico que elabora hipótesis sobre cosmología cuántica o supercuerdas tiene poco en común con el de un físico experimental que mide en

---

19 Por ejemplo, las editadas por Salmon (1992) o Machamer y Silberstein (2002), entre muchas otras. Incluso en estos casos, las obras no alcanzan el carácter a la vez panorámico y detallado del libro de Nagel (1961).

el laboratorio determinados parámetros físicos o calibra instrumentos para que otros midan tales parámetros. Igualmente, el biólogo que produce modelos matemáticos acerca de la evolución de la frecuencia de un gen en una población utiliza métodos muy distintos de los del etólogo que hace observaciones de campo sobre la conducta de una cierta variedad de mandriles. Los estudios más recientes de historia y sociología de la ciencia han enseñado que las actividades científicas, incluso dentro de una misma disciplina, son sumamente variadas y no se reducen a las que habían privilegiado los filósofos clásicos de la ciencia, como la formulación de teorías, la explicación de hechos y la contrastación de hipótesis. En realidad, solo una minoría de científicos activos se dedica a estas tareas. La mayor parte de ellos se ocupa de actividades tales como construir y calibrar instrumentos, inventar y aplicar modelos, hacer observaciones de fenómenos, medir constantes y parámetros, analizar datos experimentales y construir modelos de tales datos y, en general, resolver todo tipo de problemas específicos, tanto teóricos como prácticos. En ello consiste esencialmente la ciencia normal tal como se practica en casi todas las disciplinas y especialidades científicas. La diversidad metodológica de todas estas actividades parece manifiesta. Ni siquiera una misma ciencia o especialidad está hoy metodológicamente unificada. Es verdad que el filósofo de la ciencia puede proponer la unidad metodológica de todas las ciencias como un ideal normativo, pero este se encuentra actualmente demasiado alejado de la práctica concreta de la ciencia como para resultar un programa epistemológicamente viable. Por consiguiente, el filósofo que se ocupa de temas de filosofía general de la ciencia, como el descubrimiento de hipótesis nuevas o la confirmación de teorías, no puede proclamar *a priori* que sus conclusiones tienen alcance universal. En todo caso, esta será una cuestión que deberá determinarse empíricamente mediante el estudio de casos concretos en diferentes ciencias y disciplinas científicas.

En segundo lugar, la filosofía general de la ciencia no puede limitarse al análisis lógico y conceptual del lenguaje científico, ni al estudio de experimentos mentales o de ejemplos ficticios o artificiales de investigación científica. Análisis lingüístico y experimentos mentales han sido las herramientas tradicionales de la filosofía analítica, aplicadas sobre todo, pero no exclusivamente, en dominios tales como la filosofía del lenguaje y de la mente. También las utilizaron ampliamente los filósofos clasicos de la ciencia, como Carnap, Popper, Nagel y Hempel, durante buena parte del siglo XX. Todavía son necesarias, pero en modo alguno suficientes para la práctica de la filosofía de la ciencia en nuestros días. La filosofía general de la ciencia no debería estudiar solamente teorías en abstracto (las consabidas $T_1$, $T_2$, $T_3$...) o procedimientos ideales de investigación. En la situación actual es imposible ignorar tanto la historia como el estado actual de las teorías y de otros productos del conocimiento científico. Igualmente, las prácticas científicas (observación, medición, experimentación y otras) exigen un lugar en el campo de la filosofía de la ciencia junto a las teorías y los modelos científicos. Los procesos de descubrimiento, por su parte, ya no son más un territorio ajeno a los filósofos de la ciencia.

En tercer lugar, la filosofía de la ciencia no debe limitarse al análisis crítico de las concepciones de la ciencia elaboradas por los filósofos que, como Popper, Kuhn o Van Fraassen, para mencionar solo tres nombres destacados, han propuesto teorías epistemológicas de gran alcance acerca de la naturaleza y el desarrollo de la ciencia. Aunque esta tarea crítica es indispensable, no puede ocupar más que un lugar preliminar en la elaboración de una filosofía general de la ciencia. Creemos, además, que la crítica a los modelos filosóficos de la ciencia, como el falsacionismo, el empirismo constructivo o cualquier otro, no puede ser solamente interna, es decir, referida a la coherencia interna de cada modelo o teoría. Si las concepciones filosóficas de la ciencia han de ser contrastadas, deberán serlo

con datos de la propia ciencia y no mediante otras concepciones filosóficas. Por supuesto, no se puede ignorar el hecho de que no existen datos científicos puros ni descripciones neutrales de la actividad científica. Simplemente, la imagen de la ciencia que tenga un filósofo no puede provenir de la descripción que otros filósofos hagan de la actividad o los productos de la ciencia ni, mucho menos, de los modelos normativos de la ciencia elaborados por los epistemólogos.

La filosofía general de la ciencia, si pretende tener algún atisbo de la realidad de las ciencias y no convertirse en el análisis abstracto de ficciones concebidas por los propios filósofos, debe tomar muy seriamente en cuenta las consecuencias que se siguen de las consideraciones anteriores. El filósofo general de la ciencia, entonces, tiene que basarse en materiales empíricos concretos tanto sobre las teorías como sobre las prácticas científicas vigentes en el momento mismo en que escribe. Atender por igual a los procesos históricos de descubrimiento como al estado presente del conocimiento. Ilustrar sus generalizaciones, siempre que sea posible, con casos concretos de investigación científica que las corroboren. Esforzarse por evitar los ejemplos históricos más lejanos y remanidos (Copérnico, Galileo, Newton…) y prestar mayor atención a la ciencia contemporánea, sobre todo a la del siglo XX. Aplicar sus herramientas lógicas y lingüísticas a teorías científicas genuinas. Analizar primordialmente experimentos reales en vez de experimentos mentales. Finalmente, debe limitar el alcance de sus conclusiones a aquellos dominios de los cuales ha tomado su base empírica, por así decir. Esto es, no debe formular sus conclusiones generales con mayor alcance que el que permitan los conocimientos científicos que efectivamente ha constatado.

La filosofía general de la ciencia ha estado en ocasiones condicionada por la falta de conocimiento directo que sus practicantes tenían del estado de la ciencia en el momento

mismo en que escribían. El riesgo de encontrarse en esa situación, tan común en los cursos elementales de metodología o filosofía de la ciencia, a veces a cargo de docentes que no son investigadores expertos en el tema, es el de terminar ofreciendo, discutiendo, y hasta refutando, una ficción de ciencia que no se corresponde ni aproximadamente con la ciencia real. Incluso algunos de los maestros de la filosofía tradicional de la ciencia no estuvieron exentos de este defecto. Tomemos como ejemplo la noción de observable, que los filósofos han discutido extensamente. El filósofo de la ciencia, en tanto filósofo que no intenta describir el estado de la ciencia, está legitimado para proponer un concepto de observabilidad con carácter normativo, esto es, puede tratar de prescribir cómo debería usarse la noción de observable en la ciencia en general, o en alguna ciencia en particular. Por cierto, para que tal concepto no sea puramente arbitrario tendrá que justificarlo mediante razones y argumentos filosóficos. En tanto mantenga su propuesta en el plano puramente normativo, esta no será, evidentemente, refutable por ningún hecho relativo a la práctica científica. Sin embargo, un concepto normativo de observabilidad, o de cualquier otro concepto científico, que no se adecue en absoluto a los correspondientes conceptos que se emplean en la práctica contemporánea de la ciencia tiene, en nuestra opinión, escasa utilidad tanto para los filósofos como para los científicos mismos. Una condición de adecuación indispensable para la elucidación filosófica de los conceptos de la ciencia es que incorporen los usos habituales de esos conceptos en la propia ciencia.

Una consecuencia de lo anterior es que la consulta de las revistas científicas especializadas es hoy tan importante para los filósofos de la ciencia como el conocimiento de los clásicos de su propia disciplina. Mediante un examen incluso superficial de los artículos en los que se comunican los descubrimientos científicos, es posible evitar errores, y

malos entendidos y, sobre todo, despejar prejuicios. Cuando Carnap discutió el concepto de observabilidad, advirtió que los físicos y los filósofos usaban ese término con significados diferentes.[20] Sin embargo, cuando intentó describir el uso de los científicos ofreció una descripción inadecuada, excesivamente estrecha, de la noción de observable en la física. Sostuvo que los físicos solo consideraban observable a aquellas magnitudes que pudieran medirse mediante "procedimientos relativamente simples", como la longitud con una regla o el tiempo con un reloj, pero que no llamarían observables "a la masa de una molécula ni mucho menos a la masa de un electrón" (Carnap, 1966: 226). Una mirada a los títulos de los trabajos de los físicos de partículas elementales muestra, sin embargo, que estos llaman observables a los átomos, y a todas las partículas subatómicas, incluyendo por supuesto el electrón, y todas las propiedades de estas partículas.[21] Desde el punto de vista descriptivo no cabe duda de que los físicos consideran que las partículas elementales son observables. La elucidación filosófica del concepto de observabilidad no puede ignorar este hecho. Consideraciones similares podrían hacerse sobre otros conceptos científicos.

## Conclusión

A pesar de la considerable fragmentación que sufren las disciplinas científicas, parece evidente que hay conceptos, problemas y prácticas científicas que tienen un alto grado de

20 La discusión se encuentra en Carnap (1966: cap. 23), obra editada por Martin Gardner sobre la base de un seminario dictado por el autor en 1958.

21 En la obra de Cahn y Goldhaber (1989) se encuentran recopilados y comentados casi todos los artículos importantes que dan cuenta del descubrimiento de partículas elementales, con excepción del descubrimiento del *quark top*, ocurrido en 1995. Los títulos típicos de los artículos en los que se informan estos descubrimientos son bien explícitos, como, por ejemplo, "Observation of a Dimuon Resonance at 9.5 GeV in 400-GeV Proton-Nucleus Collisions" (Cahn y Goldhaber, 1989: 350).

generalidad y son comunes a un cierto número de ciencias. La filosofía especial de las ciencias, cada día más técnica y especializada, no se halla en condiciones óptimas para proporcionar un análisis adecuado de todas esas cuestiones. La necesidad de una perspectiva general, amplia e integradora, sobre el conocimiento científico parece incluso más necesaria que en el pasado, precisamente debido a la fragmentación y falta de unidad que muestra la ciencia actual. Los científicos especialistas que hacen investigación no están en las mejores condiciones para realizar esa tarea aunque, sin duda, su colaboración puede resultar muy significativa para los filósofos. Las reflexiones epistemológicas a las que suelen consagrarse muchos científicos en la madurez o el ocaso de sus carreras como investigadores son casi siempre filosóficamente ingenuas y corren un alto riesgo de repetir ideas obsoletas o tesis conocidas por los filósofos desde hace largo tiempo. No faltan ejemplos de matemáticos que redescubren el platonismo o de físicos que reinventan el instrumentalismo o el holismo epistemológico. Para ser justos, también debe decirse que hubo, y todavía hay, filósofos de la ciencia que nunca han abierto una revista científica, ni siquiera las de carácter general como *Nature* o *Science*, ni tampoco han entrado nunca a un laboratorio o institución científica (aunque esta clase de filosofía de la ciencia de sillón, o de escritorio, por suerte tiende a desaparecer). Así pues, creemos que todavía hay lugar para una filosofía general de la ciencia practicada exclusivamente por filósofos. Pero se trata de una empresa difícil y riesgosa, siempre acechada por el peligro de perder contacto con la ciencia real.

La filosofía general de la ciencia tiene en la actualidad exigencias muy precisas y estrictas. Las condiciones que hemos reseñado brevemente, aunque son apenas mínimas, creemos que señalan un cambio de orientación significativo en la filosofía general de la ciencia tal como se la ha practicado tradicionalmente. Evidentemente, es muy difícil que se

puedan cumplir simultáneamente todos estos requisitos. Es bien conocido, por otra parte, que los valores epistémicos no se pueden maximizar todos a la vez. Por ejemplo, como señalaron Quine y Ullian, la generalidad y la modestia se encuentran en conflicto (1978: 74). Pero pensamos que ello no implica que sean inversamente proporcionales entre sí. Una filosofía de la ciencia que sea sensible a una práctica científica concreta y, por tanto, más modesta, deberá necesariamente sacrificar una parte de su generalidad. Sin embargo, creemos que es efectivamente posible obtener un *compromiso óptimo* entre ambas virtudes epistémicas, de la misma manera que, por ejemplo, un deportista logra optimizar la precisión y la potencia de sus golpes.

El programa de una filosofía general de la ciencia como el descripto es evidentemente un desafío mayor, que, no obstante, algunos filósofos ya han emprendido. Hacking señala en el prólogo de su libro dedicado a la filosofía general de la ciencia que sus mayores influencias fueron sus discusiones con científicos y sus visitas a un laboratorio y a un acelerador de partículas.[22] Esta clase de experiencia deberían realizarla de manera rutinaria todos los filósofos de la ciencia del siglo XXI. El cambio de dirección en la filosofía general de la ciencia necesariamente debe proceder gradualmente, pero hay indicios bastante alentadores de que ya se han dado pasos firmes en la nueva dirección. La filosofía general de la ciencia que resultará de los nuevos aportes tendrá alcances más modestos, sin duda, pero también será más sensible a la historia de la ciencia y más cercana a la práctica científica real. Seguramente tendrá que resignar una parte de su amplitud y de su carácter normativo, en comparación con la epistemología tradicional,

22 Hacking (1983: VII). El acelerador en cuestión era el SLAC, el acelerador lineal de Stanford, uno de los más antiguos e importantes en la investigación de la física de partículas elementales, aunque ahora ya se ha vuelto un poco obsoleto.

pero no deberá perder forzosamente toda generalidad o toda pretensión normativa, los que parecen atributos esenciales de una filosofía genuina.[23]

## Bibliografía


Armstrong, D. 1983. *What is a Law of Nature?* Cambridge, Cambridge University Press.

Braithwaite, R. B. 1953. *Scientific Explanation*. Cambridge, Cambridge University Press.

Cahn, R. N. y Goldhaber, G. 1989. *The Experimental Foundations of Particle Physics*. Cambridge, Cambridge University Press.

Carnap, R. 1950. *Logical Foundations of Probability*. Chicago, The University of Chicago Press.

——— 1956. "The Methodological Character of Theoretical Concepts", en Feigl, H. y Scriven, M. (eds.). *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. I. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1956, pp. 38-76.

——— 1966. *Philosophical Foundations of Physics*. Gardner M. (ed.). Nueva York, Basic Books. (Reimpresión: *An Introduction to the Philosophy of Science*. Nueva York, Dover, 1995).

Chihara, Ch. 2004. *A Structural Account of Mathematics*. Oxford, Oxford University Press.

Earman, J. 1992. *Bayes or Bust? A Critical Examination of Bayesian Confirmation Theory*. Cambridge, The MIT Press.


23 Después de haber escrito este trabajo, leímos una versión abreviada en el "Coloquio Internacional de Análisis Filosófico: Metafísica, argumentación y acción" (Córdoba 1-3/10/2009). Allí recibimos estimulantes comentarios de M. C. González, A. Moretti, H. Miguel y V. Rodríguez, que nos motivaron a hacer algunos cambios en la conclusión.

——— 1995. *Bangs, Crunches, Whimpers, and Shrieks: Singularities and Acausalities in Relativistic Spacetimes*. Nueva York, Oxford University Press.

Ereshefsky, M. 2001. *The Poverty of the Linnean Hierarchy: A Philosophical Study of Biological Taxonomy*. Nueva York, Cambridge University Press.

Franklin, A. 1986. *The Neglect of Experiment*. Cambridge, Cambridge University Press.

——— 1990. *Experiment: Right or Wrong?* Cambridge, Cambridge University Press.

——— 1999. *Can That Be Right? Essays on Experiment. Evidence and Science*. Boston, Kluwer.

——— 2002. *Selectivity and Discord: Two Problems of Experiment*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

Friedman, M. 1983. *Foundations of Space-Time Theories*. Princeton, Princeton University Press.

Frege, G. 1884. *Die Grundlagen der Aritmetik*: *Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Breslau, W. Koebner.

Galison, P. 1987. *How Experiments End*. Chicago, The University of Chicago Press.

——— 1997. *Image and Logic: A Material Culture of Microphysics*. Chicago, The University of Chicago Press.

Giere, R. 1988. *Explaining Science: A Cognitive Approach*. Chicago, The University of Chicago Press.

Gillies, D. 2000. *Philosophical Theories of Probability*. Londres-Nueva York, Routledge.

Hacking, I. 1983. *Representing and Intervening*. Cambridge, Cambridge University Press.

Healey, R. 1989. *The Philosophy of Quantum Mechanics: An Interactive Interpretation*. Cambridge, Cambridge University Press.

Hempel, C. G. 1945. "Studies in the Logic of Confirmation". *Mind*, vol. 54, pp. 1-26 y 97-121.

——— 1952. *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science*, Chicago, The University of Chicago Press.

Hempel, C. G. y Oppenheim, P. 1948. "Studies in the Logic of Explanation". *Philosophy of Science*, 15, pp. 135-175.

Hull, D. L. 1974. *Philosophy of Biological Science*. Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice-Hall.

Lange, M. 2002. *An Introduction to the Philosophy of Physics: Locality, Fields, Energy, and Mass*. Oxford, Blackwell.

Lavine. S. 1998. *Understanding the Infinite*. Cambridge, MA, Harvard University Press.

Losee, J. 2001. *An Historical Introduction to the Philosophy of Science*, 4° ed. Oxford, Oxford University Press.

Machamer, P. y Silberstein, M. (eds.). 2002. *The Blackwell Guide to the Philosophy of Science*. Oxford, Blackwell.

Maudlin, T. 2002. *Quantum Non-Locality and Relativity*. 2º ed., Oxford, Blackwell.

Mayo, D. 1996. *Error and the Growth of Experimental Knowledge*. Chicago, The University of Chicago Press.

Moulines, C. U. 2006. *La philosophie des sciences: L'invention d'une discipline*. París, Éditions Rue d' Ulm.

Nagel, E. 1961. *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*. Nueva York, Harcourt, Brace & World.

Parsons, Ch. 2007. *Mathematical Thought and its Objects*. Cambridge, Cambridge University Press.

Popper, K. R. 1959. [1934]. *Logik der Forschung*. Edición inglesa ampliada: *The Logic of Scientific Discovery*. Londres, Hutchinson.

Potter, M. 2004. *Set Theory and its Philosophy: A Critical Introduction*. Nueva York, Oxford University Press.

Quine, W. V. O. y Ullian, J. S. 1978. *The Web of Belief*, 2° ed. Nueva York, Random House.

Reichenbach, H. 1928. *Philosophie der Raum-Zeit-Lehre*. Berlín, Walter de Gruyter.

——— 1938. *Experience and Prediction*. Chicago, The University of Chicago Press.

——— 1944. *Philosophical Foundations of Quantum Mechanics*. Berkeley, University of California Press.

——— 1951. The *Rise of Scientific Philosophy*. Berkeley, University of California Press.

——— 1956. *The Direction of Time*. Berkeley, University of California Press.

Resnik, M. 1997. *Mathematics as a Science of Patterns*. Oxford, Oxford University Press.

Ruse, M. 1973. *The Philosophy of Biology*. Londres, Hutchinson.

Salmon, M. H. (ed.). 1992. *Introduction to the Philosophy of Science*. Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice-Hall.

Scerri, E. 2006. *The Periodic Table: Its Story and Significance*. Nueva York, Oxford University Press.

Shapiro, S. 1991. *Foundations without Foundationalism: A Case for Second-Order Logic*. Nueva York, Oxford University Press.

——— 1997. *Philosophy of Mathematics: Structure and Ontology*. Nueva York, Oxford University Press.

Sklar, L. 1992. *Philosophy of Physics*. Boulder, CO, Westview Press.

——— 1993. *Physics and Chance: Philosophical Issues in the Foundations of Statistical Physics*. Cambridge, Cambridge University Press.

Sober, E. 2000. *Philosophy of Biology*, 2° ed. Boulder, CO, Westview Press.

——— 2008. *Evidence and Evolution: The Logic Behind the Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sterelny, K. y Griffiths, P. 1999. *Sex and Death: An Introduction to the Philosophy of Biology*. Chicago, The University of Chicago Press.

Suppe, F. (ed). 1977. *The Structure of Cientific Theories*, 2º ed. Urbana y Chicago, University of Illinois Press.

Suppe, F. 1989. *Scientific Realism and the Semantic Conception of Theories*. Urbana-Chicago, University of Illinois Press.

Torretti, R. 1983. *Relativity and Geometry*. Oxford, Pergamon Press.

Van Brakel, J. 2000. *Philosophy of Chemistry: Between the Manifest and the Scientific Image*. Lovaina, Leuven University Press.

Van Fraassen, B. C. 1991. *Quantum Mechanics: An Empiricist View*. Oxford, Clarendon Press.

Weyl, H. 1927. *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft*, Múnich, Leibniz Verlag. [*Philosophy of Mathematics and Natural Science*, 2° ed. Princeton, Princeton University Press, 1949].

# La filosofía del lenguaje: de la lógica formal al contexto

*Laura C. Skerk*

## Introducción

Desde fines del siglo XIX el interés por la filosofía del lenguaje se ha mantenido, con leves fluctuaciones, relativamente constante. Ligada en sus inicios al desarrollo de la lógica matemática y a los aportes realizados en este campo por figuras como Gottlob Frege, Bertrand Russell o el primer Wittgenstein, el devenir de esta rama de la filosofía ha decantado en una gradual incorporación del contexto como un factor central a la hora de intentar comprender el complejo fenómeno del lenguaje natural.

Mucho ha sucedido desde aquel optimismo inicial que subyacía a los escritos fregeanos y que presuponía que la mayor parte de las dificultades se disolverían dentro de la arquitectura de un lenguaje lógicamente perfecto. Hoy en día, la noción misma de proposición, como aquello expresado mediante la emisión de una oración declarativa, se encuentra cuestionada. El debate actual sobre los límites entre semántica y pragmática refleja también este movimiento.

## Un poco de historia

La concepción milliana de los nombres propios sostiene que estos funcionan al modo de etiquetas que meramente reemplazan lingüísticamente al objeto nombrado. El significado de un nombre, según esta concepción, es solamente el objeto portador del nombre. En términos algo más técnicos, el significado se reduce a la referencia. Sin embargo, si este fuera el caso, enunciados como (1) y (2)

(1) Héspero es Héspero
(2) Héspero es Fósforo

no deberían diferir en valor cognoscitivo, visto que expresarían la misma proposición (a saber, que ciertos objetos, más exactamente aquellos que nombramos mediante "Héspero" y "Fósforo" son idénticos a sí mismo). La célebre solución fregeana incluida en "Sobre sentido y referencia" incorpora, como es sabido, la dimensión del sentido en la previamente monista noción de significado. Así, el sentido de un nombre propio como "Fósforo" estaría constituido por el sentido de una descripción asociada que cumpliría la función, además, de determinar la referencia. El modo en el cual un objeto se presenta, o es concebido, pasa a cumplir, así, un rol semántico. Este factor explica, cómo (2) puede resultar genuinamente informativo ya que, si bien "Héspero" y "Fósforo" son correferenciales, sus sentidos difieren. Por caso, *la estrella vespertina* y *la estrella matutina* respectivamente.

Trece años más tarde, Bertrand Russell publica "On denoting". En él, brinda los lineamientos centrales para el análisis de las descripciones definidas. Esto es, para el análisis de expresiones de la forma "*el tal y tal*" que habitualmente figuran como sujetos gramaticales de oraciones declarativas. Su propuesta consiste en analizar las mismas, no como si efectuara un aporte genuinamente singular, sino para

determinar proposiciones generales existencialmente cuantificadas. Por otra parte, según su perspectiva, los nombres propios comunes del lenguaje natural encubrirían descripciones de este tipo.

No hacía falta demasiado para aproximar las versiones fregeana y russelliana de la cuestión; bastaba para ello con entender al sentido asociado al nombre en términos de una descripción definida. Ese paso lo daría explícitamente Kripke en una serie de conferencias dictadas en 1970 y publicadas posteriormente bajo el título de "Naming and Necessity". En ellas, Kripke se opone a lo que denomina la concepción descripcional (que aúna, a su entender, a Frege y a Russell) de los nombres y, explotando intuiciones habituales respecto del comportamiento diverso que exhiben descripciones definidas y nombres propios en contextos modales, aboga por abandonar todo análisis que pretenda dar cuenta de los segundos en términos de las primeras. Como corolario de su argumentación, señala Kripke que los nombres propios se comportan como designadores rígidos (esto es, como designadores que refieren al mismo objeto en todo mundo posible) y las descripciones definidas, generalmente, como designadores no rígidos o accidentales. No nos detendremos en los argumentos específicos que Kripke desarrolla contra el descripcionismo, popularizados en la bibliografía como argumento modal, epistemológico y semántico respectivamente; nos limitaremos a señalar que su propuesta, eliminando todo factor descriptivo del análisis semántico de los nombres propios, parece abogar en favor de una concepción de corte milliano. No es de extrañar, entonces, que teóricos que, con matices, abrevan en aguas kripkeanas sostengan que el único aporte que realiza un nombre propio a la oración en la que figura es el objeto nombrado. Este es, precisamente, el núcleo duro de los llamados teóricos de la referencia directa. En los términos de uno de sus más conspicuos defensores, David Kaplan,

> ...llamaré directamente referencial a una expresión cuyo referente, una vez determinado, se toma como fijo para todas las circunstancias posibles, i.e., se considera que *es* el componente proposicional. (Kaplan, 1977: 80)

Debemos a Kaplan, además, uno de los primero intentos de analizar, desde un punto de vista formal, la conexión entre lenguaje y contexto. Efectivamente, en *Demonstratives* delinea los rasgos centrales de una semántica especialmente elaborada para términos sensibles al contexto, como "aquí", "ahora" o "ayer". Este tipo de expresiones constituyen el fenómeno más explícito de la existencia de este vínculo. Sin embargo, su estudio, si bien representó un desafío para la semántica formal, no involucró –al menos no de forma inmediata– un replanteo general de la relación entre semántica y pragmática. En efecto, desde el momento en que esta intervención se rige por reglas semánticas que se encuentran sistemáticamente asociadas a características sintácticas de las oraciones, el fenómeno pudo metabolizarse con relativa facilidad.

Más allá de esto, el resurgimiento milliano que señaláramos precedentemente, mantendría como una deuda pendiente el problema fregeano con el que iniciáramos nuestra exposición; ¿cómo pueden oraciones verdaderas constituidas por expresiones correferenciales, diferir en valor cognoscitivo? Esto es, ¿cómo es posible que, por ejemplo, oraciones como (1) y (2) posean distintos valores cognoscitivos si, según el modelo propuesto, expresan una única y misma proposición?

## Piezas para un debate

En 1975, Paul Grice publicó "Logic and Conversation". En este artículo, analiza una serie de fenómenos que generalmente

no habían sido tomados en cuenta por la tradición filosófica. En una línea que lo emparenta con Austin, Grice analiza, no ya oraciones en abstracto, sino actos de habla, entendidos estos como acciones racionales orientadas a la consecución de propósitos comunicativos. El esquema griceano pone especial acento, así, en las intenciones comunicativas que se encuentran presentes en la práctica lingüística. El fenómeno a analizar es, además, de mayor amplitud que el previamente considerado: en un acto de habla puede transmitirse más información que la estrictamente semántica. Dicho de otro modo, el contenido de lo dicho puede diferir del contenido del acto de habla.

Esta forma de encuadrar el fenómeno a analizar no era, sin embargo, completamente carente de antecedentes. Años antes, Peter Strawson había criticado el análisis russelliano de las descripciones definidas argumentando que en él se confundían los niveles de análisis, en tanto no se distinguía la *oración tipo* (*type*), de la *oración caso* (*token*). Según esta perspectiva, es incorrecto indagar si una descripción refiere o no; ya que son los individuos los que mediante el recurso a una expresión logran –en un acto particular– referir, o no, a un objeto o individuo.

La preocupación griceana se centra, entonces, en cierta información que es comunicada mediante la emisión de una oración pero que, en sentido estricto, no parece formar parte del contenido semántico. Clásico es, por ejemplo, el caso de las ironías. Entendiendo a los intercambios lingüísticos como actividades racionales guiadas por principios cooperativos, Grice postula que este tipo específico de contenido es repuesto por los participantes de una conversación mediante un mecanismo particular, popularizado posteriormente como procedimiento griceano. A grandes trazos, la idea es que las conversaciones –los intercambios lingüísticos efectivos– no son meras cadenas de oraciones inconexas sino que, por el contrario, se encuentran regidas por ciertas reglas implícitas. Reglas de pertinencia, informatividad, veracidad, etc.

Cuando un participante viola de modo evidente y sin motivos una de estas máximas conversacionales, sus interlocutores reponen un significado que permite considerar a la violación de la máxima como meramente aparente.[1] Tomemos por caso:

(3) Salí con dos abrigos, guantes y bufanda.

emitida como respuesta a la pregunta "¿Hacía frío anoche?" O bien la respuesta es impertinente; o bien, para que tal intervención sea interpretada como adecuada, debe atribuírsele un significado que podría parafrasearse del siguiente modo[2]

[hacía tanto frío que] salí con dos abrigos, guantes y bufanda.

Téngase presente, sin embargo, que este contenido implicaturado posee características particulares. En principio es *cancelable* en el sentido de que la oración resultante de incorporar su negación a (3) no es contradictoria.[3] Este rasgo peculiar ha motivado la idea de que si bien forma parte de lo comunicado mediante el acto de habla por el hablante no forma parte del contenido estrictamente semántico, no formaría parte de *lo dicho* en la emisión. Nótese que tomar como guía el criterio dado por la cancelabilidad presupone, además, que la noción de contenido semántico se encuentra inevitablemente ligada a la de condiciones de verdad[4] asocia-

---

1 Estrictamente hablando, Grice distingue implicaturas convencionales, implicaturas no convencionales generalizadas e implicaturas no convencionales particulares. El mecanismo en el que nos centramos aquí es el que caracteriza al último tipo de implicaturas.

2 En adelante tomaremos como convención indicar entre corchetes todo contenido que no se considere semántico; ya sea que se lo considere una implicatura o producto de otro tipo de proceso.

3 La conjunción resultante sería: "Salí con dos abrigos, guantes y bufanda pero no hacía tanto frío".

4 La idea de condición de verdad puede resultar en sí misma confusa. Aquí la tomamos en su sentido general de *condición que la oración impone al mundo para ser verdadera*. Obviamente que dos oraciones compartan su valor de verdad no implica que sus condiciones veritativas sean análogas.

das a la emisión de una oración. Este vínculo, sin embargo, no es de suyo evidente y requiere, como mínimo, una argumentación adicional. Pero aún más importante que esta peculiaridad del contenido pragmático y que el mecanismo específico postulado por Grice, ha resultado el hecho de que su enfoque ha abierto la posibilidad de discriminar en una emisión, no solo la proposición expresada mediante la oración (lo dicho, el contenido semántico en sentido clásico) sino otro tipo de contenido, el pragmático.

## Nuevas estrategias para viejos desafíos

Hemos señalado, párrafos atrás, que las propuestas contemporáneas de corte milliano han surgido como una profundización del enfoque kripkeano presentado en *El nombrar y la necesidad*. También hemos indicado que el problema clásico planteado por Frege, resuelto a partir de la incorporación de un segundo factor (el sentido) en el significado, reaparece de la mano de la eliminación de este componente. Los teóricos de la referencia directa, si bien se encuentran en una situación favorable cuando se trata de dar cuenta de las intuiciones habituales respecto del comportamiento semántico de nombres propios e indéxicos, pierden terreno a la hora de articular una explicación adecuada de este tipo de fenómenos. Brevemente, ¿por qué, si expresan una y la misma proposición, "Héspero es Héspero" y "Héspero es Fósforo" difieren en significación cognitiva?

Uno de los caminos ensayados ha consistido en tomar, con diferencias de grado y de matiz, elementos del enfoque griceano que describiéramos en la sección previa. En particular, este tipo de línea argumentativa ha partido de asumir la distinción entre contenido semántico y contenido pragmáticamente comunicado demarcada originalmente por Grice. Scott Soames, por ejemplo, explora esta estrategia en

*Beyond Rigidity: The Unfinished Semantic Agenda of Naming and Necessity*. Según Soames, dado un contexto conversacional, al emitirse una oración declarativa, se expresa una pluralidad de proposiciones que se vinculan tanto con el conocimiento interatribuido y presupuesto de los hablantes como con las circunstancias que acompañan a la emisión. ¿Cuál será entonces la proposición que cuente como semánticamente expresada? El criterio general de Soames difiere del sugerido por Grice. Para el Soames de *The Unfinished Agenda*, la proposición semánticamente expresada es aquella que es expresada por la oración en todo contexto.[5] Es la proposición mínima común a todas las emisiones de una determinada expresión oracional. Por caso, el recurso a la oración tipo "Héspero es Fósforo" expresa, en todo contexto, la identidad de Venus consigo mismo. Pero, en ciertos contextos, puede expresar también, entre otras proposiciones:

[La estrella vespertina es Fósforo]
[El objeto luminoso que se ve primero por las tardes es Fósforo]

La primera de las proposiciones será entonces, para Soames, la semánticamente expresada. Nótese que afirmar esto involucra considerar que hay, para toda emisión de una oración, una proposición que constituye su contenido semántico y que es determinable a partir de la estructura sintáctica, el aporte de los términos suboracionales y la aplicación de reglas semánticas que forman parte del conocimiento (probablemente implícito) del hablante competente. A la base de este presupuesto opera la idea de que aún cuando el contexto juega, en ciertos casos, un papel en la conformación de las condiciones veritativas asociadas a una emisión, permitiendo establecer por ejemplo la referencia de los términos indéxi-

5 El criterio es cualificado para casos de ambigüedad (por ejemplo, en el caso de nombres propios homónimos) y oraciones que contienen términos indéxicos. Véase Soames (2002: cap. 4).

cos, tales procesos se encuentran determinados por la forma lógica que se asocia a la oración involucrada. Son por lo tanto, como se afirma usualmente, procesos regidos por la estructura sintáctico-semántica de la oración. Van, para decirlo de un modo coloquial, de la estructura lógico-sintáctica al contexto y arrojan, mediante la aplicación de la regla, un contenido.

Apelar a la distinción entre tipos de contenido sugerida por Grice no ha sido, sin embargo, una estrategia utilizada solo para resolver casos clásicos como los ejemplificados por enunciados de identidad expresados mediante el uso de términos correferenciales. Por el contrario, en la bibliografía reciente, esta ha demostrado ser una movida pasible de ser aplicada en múltiples ámbitos, si bien que con eficacia y esfuerzo teórico variable.

El otro gran campo de batalla ha sido el análisis semántico de las descripciones definidas. Veamos brevemente cómo confluyen ambas cuestiones.

Hemos mencionado ya la crítica de Strawson al análisis russelliano de las descripciones definidas presentado en "On Denoting". Dieciséis años después de este primer embate, Keith Donnellan publica "Reference and Definite Descriptions". En él cuestiona nuevamente la propuesta russelliana argumentando a favor de la existencia de usos genuinamente referenciales de las descripciones definidas. En tales casos, mediante una oración que contiene una descripción definida como sujeto gramatical se expresa, no una proposición existencial general, sino una proposición singular.

La disputa se centra, en esta ocasión, en determinar si tal fenómeno es de orden semántico; y entonces las descripciones poseerían, en ciertos casos, un significado referencial y, por tanto, una semántica dual (puede ubicarse al australiano Michael Devitt dentro de este grupo) o es de carácter puramente pragmático; en cuyo caso, la proposición singular expresada se derivaría pragmáticamente a partir de la existencial general afirmada en la emisión. En los términos

antes utilizados: *lo dicho* sería, siempre, una proposición existencial general; lo derivado, una proposición singular.

También en este caso, un recurso habitual en este tipo de estrategias, aunque no el único posible, consiste en vincular el contenido semántico con el pragmáticamente expresado mediante alguna versión más o menos sofisticada del procedimiento de derivación griceano. Stephen Neale (1990), por ejemplo, explora tal posibilidad. En el caso de las descripciones definidas, el análisis adecuado sería entonces el atributivo-cuantificacional russelliano; por lo que la forma lógica de toda oración que involucre una descripción definida sería la de una proposición general existencialmente cuantificada. La proposición singular, entonces, se derivaría a partir de esta. Pero aun cuando se adopte esta perspectiva, resta aún por resolver una crítica habitual que se le ha hecho a la propuesta russelliana.

En efecto, al decir de Russell una descripción definida denota si, y solo si, existe un objeto, y solo uno, poseedor de la propiedad que constituye el material predicativo que acompaña al artículo determinante. Sin embargo, si tal condición se interpreta de forma irrestricta, nos encontraríamos ante el antiintuitivo resultado de que una abrumadora mayoría de nuestras emisiones cotidianas resultaría falsa. Para ser plausible, entonces, el análisis russelliano necesita ser matizado con algún tipo de restricción contextual respecto del dominio del cuantificador existencial que, se afirma, da el análisis correcto de la oración que contiene la descripción definida. De esta suerte, tanto la semántica de las descripciones definidas, como la problemática asociada al análisis del cuantificador existencial confluyen en la cuestión de la distinción entre diversos tipos de contenido involucrados en la emisión de una oración declarativa.

Por otra parte, las dificultades relativas a la interpretación de los cuantificadores no se circunscriben al caso de los existenciales. Considérese por ejemplo:

(4) Todos los vasos están sucios.

Intuitivamente, el contexto permite establecer cuál es el dominio sobre el que se está cuantificando. Por caso, los vasos que están sobre la mesa o los que se encuentran en la cocina o aquellos que se utilizaron en cierta comida, etc. Sin embargo, las posiciones divergen según cómo se considere que se produce la intervención del contexto. En líneas generales, es posible distinguir tres formas de articular una explicación de este tipo de fenómenos. A saber, el enfoque gramatical, el pragmático y el semántico.[6]

Consideremos nuevamente (4). Una primera opción consiste en sostener que (4) abrevia o encubre una expresión más compleja. De una forma análoga a la elipsis sintáctica habitual, el contexto permitiría reponer el material lingüístico elidido, posibilitando la compleción de la oración involucrada. Así (4) se reformularía mediante, por ejemplo:

(5) Todos los vasos *que están sobre la mesa* están sucios.

Según esta propuesta, entonces, el contexto operaría al nivel de la oración, entendida esta como una unidad gramatical. Una segunda alternativa, en cambio, hace intervenir al contexto no ya en el nivel de la expresión lingüística, sino en el proposicional. Al igual que en el análisis de los usos referenciales las descripciones definidas existe, en estos casos, la posibilidad de sostener que hay una diferencia entre *lo dicho* (o sea, la proposición semántica) y lo expresado. Así, según la perspectiva pragmática, mediante (4) se expresa una proposición que habitualmente resulta falsa (literalmente la proposición de que todos *los vasos, sin restricción,* están sucios) y se comunica una verdadera (la de que todos los vasos, *que están sobre la mesa*, están

6 Seguimos la taxonomía delineada por Stanley y Szabó (2000).

sucios). El contexto participa, entonces, según esta propuesta de raigambre griceana, de una forma no regida por la sintaxis de la oración, posibilitando el paso de una primera proposición (la que constituye el contenido semántico) a otra (la pragmáticamente transmitida) derivada a partir de la primera.

Una última opción, popularizada en la bibliografía como propuesta semántica –en una línea que, en espíritu, podría emparentarse con el Russell de "On Denoting"– intenta motivar la idea de que la estructura lógica de (4) diverge de aquella que le atribuiríamos *prima facie*. La estructura profunda de (4) contendría una variable oculta que permitiría que esta expresara directamente la proposición contextualmente restringida; o sea, la intuitivamente asociada a la oración. A favor de esta posición, Jason Stanley (2000) ha esgrimido un argumento conocido como *argumento del ligamiento*. En él, se apela a oraciones como

(6) En todos los sitios que Juan visita, todos los vasos están sucios.

y se señala que la interpretación natural de (6) es que todos los vasos están sucios en los lugares que Juan visita y no que todos los vasos están sucios en un lugar determinado pragmáticamente a partir del contexto de emisión. O sea, en una lectura intuitiva, la interpretación de la segunda parte de la oración no es independiente de la primera, sino que varía en consonancia con ella; se encuentra ligada a la misma. El análisis estándar para este tipo de casos, se argumenta, consiste en considerar que ellos incluyen dos variables ligadas. Hecho que permitiría explicar, en virtud de una característica sintáctica, la covariancia referida. No hay sin embargo, de estas variables, una marca explícita a nivel de la expresión lingüística; razón por la cual Stanley aboga por la idea de que las mismas se encuentran superficialmente ocultas pero presentes en la estructura lógica profunda.

## Conclusión

No ahondaremos en las dificultades que las estrategias que hemos delineado brevemente en estos últimos párrafos, dejan en pie. Nos interesa resaltar, en cambio, que las mismas han servido de guía para el tratamiento de una pluralidad de fenómenos que no se circunscriben a casos de oraciones que involucran, explícita o implícitamente, el uso de cuantificadores. Por el contrario, el fenómeno de la intervención del contexto en la constitución de las condiciones veritativas asociadas a una emisión ha mostrado ser de una amplitud mayor a la estimada originalmente. Casos tan disimiles como:

(7) Juan es alto.
(8) Está nevando.
(9) Estoy listo.
o
(10) Jugar al *ping-pong* es divertido.

parecen requerir, respecto de cómo se constituyen las condiciones veritativas que expresan en cada ocasión de uso, una explicación que vaya más allá de la mera asignación de referencia a los términos suboracionales y la aplicación de reglas de composición. Ya sea porque involucran la apelación implícita a un parámetro –casos (7) y (10)–; ya sea porque no parecen expresar a partir de su mera estructura sintáctica explícita una proposición determinada ("Está nevando" requiere un lugar y estar listo es, siempre, *estar listo para algo*). Dicho de otro modo, la noción de proposición mínima en los términos sugeridos párrafos atrás, así como la distinción tajante entre contenido semántico y pragmático propuesta inicialmente por Grice, se encuentran severamente cuestionadas.

Si los procesos de orden pragmático son fenómenos centrales en la constitución de las condiciones veritativas

expresadas por una oración o se reducen a un mero fenómeno periférico es, a la fecha, una cuestión abierta. El desplazamiento del centro de interés es, sin embargo, notorio; aun aquellos que defienden la noción de proposición mínima y deflacionan el papel del contexto se encuentran involucrados en el debate y aceptan tanto el marco general presupuesto, como los términos del mismo. Dicho de otro modo, coinciden en la delimitación del fenómeno a explicar.

Lejos está la discusión actual de aquel aséptico proyecto fregeano original; lejos también de las inquietudes russellianas. Este movimiento, más allá de las posiciones coyunturales a las que ha dado origen, constituye un resultado teórico que, probablemente, solo podrá ponderarse de forma adecuada cuando, irónicamente, el devenir de la filosofía ya lo haya dejado atrás.

## Bibliografía


Bach, K. 2007. "Referentially Used Descriptions: A Reply to Devitt". *European Journal of Analytic Philosophy*, vol. 3, pp. 33-48.

Devitt, M. 2007. "Referential Descriptions: A Note on Bach". *European Journal of Analytic Philosophy*, vol. 3, pp. 49-54.

Donnellan, K. 1966. "Reference and Definite Descriptions". *Philosophical Review*, vol. 75, pp. 281-304

Grice, H. P. 1957. "Meaning". *Philosophical Review*, vol. 66, pp. 377-388.

——— 1969. "Utterer's Meaning and Intentions". *Philosophical Review*, vol. 68, pp. 147-177.

———1975. "Logic and Conversation", en Davidson, D. y Harman, G. (eds.). *The Logic of Grammar.* Encino, Dickenson Press.

Kaplan, D. 1977. "Los demostrativos. Un ensayo sobre la semántica, la lógica, la metafísica y la epistemología de los demostrativos y otros indiciales", en López Palma, H. (ed.) (2004). *La Deixis*. Lugo, Axac.

——— 1978. "Dthat", en Yourgrau, P. (comp.) (1990). *Demonstratives*. (Oxford Readings in Philosophy), Nueva York, Oxford University Press.

——— 1989. "Afterthoughts", en Almog, Perry y Wettstein (eds.). *Themes from Kaplan*. Nueva York, Oxford University Press.

——— 1990. "Thoughts on Demonstratives", en Yourgrau, P. (comp.). *Demonstratives, (*Oxford Readings in Philosophy). Nueva York, Oxford University Press.

Levinson, S. 1983. *Pragmatics*. (Cambridge Textbooks in Linguistics), Cambridge, Cambridge University Press.

Neale, S. 1990. *Descriptions*. Cambridge, The MIT Press.

Predelli, S. 2005. *Contexts: Meaning, Truth, and the Use of Language*. Oxford, Oxford University Press.

Preyer, G. y Peter, G. (eds.). 2005. *Contextualism in Philosophy: Knowledge, Meaning and Truth*. Oxford, The Clarendon Press.

——— (eds.) 2007. *Context-Sensitivity and Semantic Miminalism: New Essays on Semantics and Pragmatics*. Oxford, Oxford University Press.

Recanati, F. 2004. *Literal Meaning*. Cambridge, Cambridge University Press.

Russell, B. 1905. "On Denoting". *Mind*, vol. 14, pp. 479-493.

Soames, S. 2002. *Beyond Rigidity: The Unfinished Semantic Agenda of Naming and Necessity*. Oxford, Oxford University Press.

Stanley, J. 2000. “Context and Logical Form”. *Linguistic and Philosophy*, vol. 23, pp. 391-434.

Stanley, J. 2007. *Language in Context*. Oxford, Clarendon Press.

Stanley, J. y Williamson, T. 1995. “Quantifiers and Context-Dependence”. *Analysis*, vol. 55, pp. 291-295.

Stanley, J. y Szabó, Z. 2000. “On Quantifier Domain Restriction”. *Mind and Language*, vol. 15, pp. 219-261.

Szabó, Z. (ed.). 2005. *Semantics vs. Pragmatics*. Oxford, The Clarendon Press.

# Objetos abstractos en el mundo de la vida: fenomenología y realidad virtual

*Horacio Banega*

## Introducción

Se tiene la sensación de que vivimos en un mundo nuevo cada vez que aparece un nuevo programa [*software*] para "mejorar" nuestro desempeño informático. Se piensa que este mundo ha surgido de la maraña inextricable de redes, nudos y sistemas organizadores de datos que constituyen un nuevo, y quizás último, desarrollo tecnológico. Este desarrollo modifica nuestra vida cotidiana a tal punto que nuestro lenguaje ordinario incorpora a cada instante los términos singulares que surgen en la última tecnología de punta. En su origen estos términos singulares, con sus predicados asociados, se refieren a objetos concretos que ocupan espacio en cada sistema real de implementación del *hardware* necesario para hacer que los programas funcionen, para que el programa [*software*] "corra".

En la literatura orientada a dar cuenta de las sensaciones, impresiones y conceptualizaciones que nos provoca esta "revolución tecnológica" se ha dado en llamar a tal situación "cultura virtual". En los múltiples intentos de definir claramente qué tenemos que entender por el predicado "virtual"

se hace un uso bastante desmesurado de metáforas que no logran especificar condiciones de identidad para la propiedad denotada por el predicado y, en consecuencia, estos usos de las metáforas nos pueden hacer creer que lo denotado por el predicado es un objeto en sí mismo (esto es, nos pueden hacer hipostasiar entidades con las que no nos queda muy claro si queremos comprometernos o no, como por ejemplo que hay una realidad del *software* distinta ontológicamente a la realidad del *hardware*, y que es eso lo que nombra el predicado "virtual").

El punto de vista desde el que intentamos aproximarnos en este trabajo a lo que se denomina "realidad virtual" es el de la filosofía fenomenológica. Esta, por su parte, presenta múltiples vertientes y variantes, pero en este caso nos circunscribiremos a sus primeros desarrollos llevados a cabo por su fundador, Edmund Husserl, en tanto y en cuanto creemos que es muy útil para cumplir el objetivo de tornar comprensible de qué estamos hablando cuando hablamos de "ciberespacio", "realidad virtual", etc. Se trata, entonces, de establecer una distinción entre objetos y luego poder desplegar las condiciones para que tengamos experiencia de ese tipo particular de objetos. La distinción entre objetos la haremos teniendo en cuenta un texto de Husserl sobre las relaciones de las partes y sus todos.

En otros términos, intentaremos mostrar que la aclaración de la referencia que detenta el término general "virtual" en las estructuras del mundo de la vida o en la experiencia de sentido común puede ser tomado en cuenta por la ontología formal provista por Edmund Husserl en la tercera de sus *Investigaciones lógicas*, "Sobre las partes y los todos", donde proporciona una manera de diferenciar objetos abstractos y objetos concretos.

La hipótesis que guía el trabajo es que los objetos *virtuales* son objetos *abstractos*, que dependen ontológicamente de objetos concretos. Se presupone que la ontología del sentido

común está acostumbrada a tratar con objetos abstractos en su interior, como por ejemplo las instituciones mismas y determinadas relaciones sociales, por no mencionar la *mente* de los otros individuos, tema caro a la filosofía contemporánea de la mente, las neurociencias, las ciencias cognitivas y la inteligencia artificial (AI). En lo que sigue buscaremos explicitar el significado de cada término utilizado en el establecimiento de la hipótesis, para así poder llegar a fijar el marco teórico general en el que se pueda dar la descripción de dichos objetos virtuales y de la experiencia de los mismos como objetos abstractos. *Queremos especificar claramente que esta presentación se considera de carácter altamente exploratorio e hipotética.*

## Estructuras del mundo de la vida o estructura del sentido común

La disyunción del título no es exclusiva sino inclusiva ya que consideramos que ambos términos denotan la misma estructura o estructuras. Los diferentes nombres significan tradiciones filosóficas distintas, en particular, la fenomenología husserliana se ha dedicado a tematizar el mundo de la vida [*Lebenswelt*] mientras que la filosofía analítica poswittgeinsteniana ha comenzado a indagar por el sentido común, o, más específicamente, la *folk-psychology* o psicología del sentido común. A esa *folk-psychology* los husserlianos le añadimos, por lo menos, una *folk-physics* y una *folk-chemistry*. Estas estructuras también forman parte del marco teórico de las sociologías comprensivistas, cuyo principal fundador fue el sociólogo y fenomenólogo Alfred Schutz. En la sociología contemporánea no exclusivamente funcionalista los aportes de Husserl/Schutz sobre la realidad efectiva de sentido común ya forman parte del *background* implícito de la misma. En particular su enunciado básico, metodológica

y ontológicamente, dice algo así como lo siguiente: "lo que el agente social cree de la situación forma parte de la situación a analizar (y no solo a explicar-reducir)". En lo que sigue desplegaremos someramente las tesis de Husserl y enunciaremos nuestro punto de vista sobre este tema en el final del apartado.

Siguiendo a Husserl podemos entender que especifica dos sentidos del concepto "mundo de la vida", cuando lo examina en relación con el conocimiento científico. En un sentido estrecho, lo contrapone a las formaciones científicas. En el § 9 de *Crisis* introduce la concepción respecto de que este mundo de la vida es un fundamento de sentido *olvidado* para estas formaciones. Este mundo es el mundo de la percepción efectiva que se presenta, bajo la mirada husserliana, como opuesto al mundo de la validez lógica de la ciencia natural objetiva. Este mundo se encuentra configurado por la experiencia directa, evidente y efectiva de cosas, personas, sucesos, en un marco espaciotemporal que muestra una particular causalidad. Es el mundo de las cualidades secundarias, frente al mundo de las cualidades primarias, medibles objetivamente. Es el mundo cotidiano en el que se desarrollan actividades prácticas como la agrimensura cuya actividad pregeométrica es un fundamento de sentido para la geometría. Cabe señalar que en última instancia es el mundo de la praxis organizada alrededor del cuerpo propio (véase para este tema y para todo lo relativo a la filosofía fenomenológica, Walton, 1993).

En esta consideración hay que tener en cuenta que "ámbito de validez" remite a la "imagen científica (latente)" de Wilfrid Sellars, mientras "ámbito de sentido" remite a la imagen del sentido común (o imagen manifiesta) (Sellars, 1962). Retomamos esta contraposición de ámbitos o imágenes más adelante.

Es así que, en un sentido amplio, Husserl presenta el mundo de la vida en su *universalidad efectivamente concreta* como un mundo que ya no está contrapuesto a la ciencia.

Esta reconciliación y fusión presenta cuatro aspectos (Husserl, 1999: § 34).

1. La relación de *fundamentación* entre el mundo de la ciencia y el mundo de la vida. Según Husserl, el mundo de la ciencia es el resultado de un proceso de idealización y tipificación del mundo de la vida. Bajo esta descripción se restituye la conexión entre *ámbito de sentido* y *ámbito de validez*. El ámbito de sentido se refiere al mundo de la vida; el de validez, al mundo de la ciencia objetivadora. El concepto de "fundamentación" será esencial para nuestro objetivo y nos dedicaremos a él más adelante.
2. El momento de la *sedimentación* de las formaciones de la ciencia en el mundo de la vida. Se produce una retroalimentación positiva en el sentido de que las verdades de la ciencia se convierten en verdades del mundo subjetivo-relativo. De esta manera, las formaciones ideal-objetivas válidas vuelven a su ámbito de sentido originario. La contraposición entre mundo de la vida y mundo de la ciencia pierde su relevancia en virtud de esta incorporación de los resultados de toda actividad humana al primero. Esto supone que se ha categorizado a toda actividad científica y filosófica como *praxis* teórica (Husserl, 1999: § 28).
3. Finalmente el mundo de la vida no solo acoge en sí todas las formaciones humanas, incluidas las de la ciencia, sino que está en la *base* de todas ellas. De este modo se recupera el primer sentido, modificado, de acuerdo con la afirmación de que *accedemos a las cualidades primarias por medio de las cualidades secundarias*. El mundo de la vida en su sentido amplio es el dado antes en forma permanente y dentro del cual el mundo del científico está colocado junto con otros posibles mundos particulares u *horizontes de intereses* que se organizan en función de determinados fines dentro del horizonte más amplio del mundo circundante intuitivo.

4. En la filosofía analítica anglosajona encontramos el concepto equivalente de *sentido común*, con sus vertientes de la *folk psychology* y la *folk physics*, esto es, la psicología de sentido común y la física de sentido común. En un intento por acercar ambas corrientes filosóficas, se puede plantear que el mundo de la vida en su sentido *óntico* muestra un núcleo *primario* de creencias y doctrinas aceptadas por los seres humanos a través de las diferentes culturas y que es invariante a lo largo del tiempo. A este núcleo primario se le pueden añadir las teorías secundarias, por ejemplo, todas las teorizaciones de tipo científico en el mundo occidental. Este núcleo primario presenta el aspecto de un cúmulo de trivialidades, si se lo juzga desde una teoría secundaria (Smith, 1995).

La contraposición entre ambas imágenes o ámbitos surge cuando se tiene en cuenta que la explicación científica establece que los objetos físicos son condensaciones de partículas atómicas en movimiento permanente en sus experimentos controlados y repetibles, en los que la percepción del científico experimental está entrenada para categorizar una serie de percepciones efectivas como índices o indicadores de entidades no perceptibles *directamente*. A la inversa, en el mundo de vida cotidiano o en el ámbito de sentido común, nos conducimos con nuestra percepción, informada categorialmente o no, que nos da acceso directamente a los objetos físicos tridimensionales de escala macroscópica (y no microscópica como en el caso del experimento científico). En el origen de la percatación de esta dualidad ontológica en la que vivimos hubo polémica y confrontación, tendiendo un bando a negar la verdad (o parte de verdad) del otro bando. Así Husserl supone que el mundo de sentido común es la base y fundamentación del mundo descripto por la imagen científica, mientras que los seguidores de cierta parte de las afirmaciones de Sellars suponen que el mundo de

sentido común y sus teorizaciones, si son teorías empíricas, son falsas. Nótese que no son falsables, sino directamente *falsas* (porque justamente las teorías *verdaderas* son la física, la química, la biología y la neurología). En una sociedad informada científicamente como las sociedades occidentales parecería ser un reclamo reconciliar, de alguna manera, estas dos imágenes.

Ahora bien, considerada la relación de estas estructuras con los resultados de la ciencia, agregaremos que, así como las teorías científicas suponen una ontología con la que se comprometen para llevar a cabo sus experimentos y lograr sus resultados validadores o refutadores de sus hipótesis experimentales,[1] las distintas teorías con las que nos arreglamos en el mundo de la vida también suponen ontologías específicas con las que nos comprometemos a los efectos de validar o refutar nuestras tesis e hipótesis con las que nos manejamos prácticamente en el mundo cotidiano. No discutiremos ni analizaremos aquí si tales tesis o hipótesis que aplicamos en el mundo cotidiano son o no de naturaleza proposicional, ya que queda afuera del objetivo principal.

Es en el interior de esta teoría de las estructuras del sentido común que pretendemos que nuestra hipótesis tenga algún sentido descriptivo y/o explicativo. En otras palabras: aceptamos que la descripción científica nos proporciona las tesis más confiables posibles sobre la naturaleza del mundo (físico, químico, biológico, psíquico y sociológico), pero las

1 En realidad el asunto es un poco más complejo, incluso que lo que dice Quine (véase la nota siguiente). Se puede ser muy convencionalista y pragmatista en este tema, aceptando una ontología muy astringente, sin tener que comprometerse con la existencia de objetos extraños como *quarks*, agujeros negros, inconsciente, ADN, gravedad, campo gravitatorio, fuerza de trabajo, mercado, tasas de intercambio, almas. Pero, en otro nivel, sí parece cierto que si se interpreta una teoría formalizada con el cálculo de predicados más identidad (por lo menos), cuando se lee que una fórmula con un cuantificador existencial es verdadera, la interpretación está diciendo que en el dominio de aplicación de dicha teoría, dominio al que accedemos cuando se da la semántica a la teoría formalizada, "existe" ese objeto o estado de cosas que se afirma en la fórmula. Claro, ¿hay que interpretar ese "existe" como *nuestro* "existe"?

descripciones del mundo de sentido común proferidas *desde* el mundo de sentido común no son reductibles sin más a las otras descripciones, sino que presentan una interrelación (con las primeras descripciones). Esto significa, desde el punto de vista epistemológico aplicado a la reconstrucción racional de las teorías científicas, que no se ve una contraposición excluyente entre las teorías explicativas y las teorías comprensivas aplicadas al ámbito del mundo de la vida. En este punto nos apartamos de Husserl al no sostener que el mundo de sentido común sea "la base y el fundamento" de la imagen latente proporcionada por las ciencias empírico-naturales.

## Ontología formal

Una ontología es una teoría de lo que hay (para una determinada teoría). La ontología es la teoría de los objetos que pueblan el mundo. Como se acepta que siempre estamos inmersos en esquemas conceptuales, también se acepta que la ontología nos dice qué objetos hay que aceptar como existentes para que nuestros enunciados construidos dentro del esquema conceptual sean verdaderos. Esta tesis se denomina la "herencia quintana" del compromiso ontológico de una teoría, donde "teoría" y "esquema conceptual" son términos coextensivos (Quine, 1984). Ahora bien, una ontología formal pretende no estar anclada a ningún dominio material específico y establecer una teoría formal de los objetos y sus relaciones. En general, esta ontología se presenta formalizada y una de ellas, la que aplicaremos a nuestro ámbito, es la mereología o cálculo de individuos.[2]

2 La mereología contemporánea se considera heredera de las pioneras teorizaciones de Stanislaw Lesniewski y Nelson Goodman. El concepto primitivo de ambos es el concepto relacional "ser parte de". Para una excelente introducción véase Varzi (2003).

La mereología es una teoría formal de las relaciones parte-todo (del griego μέρος: parte). En su presentación clásica es extensional. Esto significa que acepta el axioma de extensionalidad de la teoría de conjuntos que establece que dos todos con las mismas partes son el mismo todo. De la aceptación de este axioma de extensionalidad se infieren numerosos resultados, no todos positivos para la propia teoría. Pero el principal resultado negativo para la ontología *tout court* es que impide la aceptación de la *coincidencia espacial de dos objetos*. Para el punto de vista extensional, no hay diferencia mereológica (ontológica) entre la estatua y el mármol de la que está confeccionada, ya que la estatua y el mármol que es su materia comparten todas las partes, y, en consecuencia, no son dos objetos sino uno solo. Este argumento que es válido lógicamente no es aceptado sin más por los filósofos que se dedican a intentar desentrañar criterios ontológicos para diferenciar entidades y tipos de entidades. Esta exigencia teórica relativa a la extensionalidad es muy fuerte y su uso en ontología implica, como se ve, fuertes restricciones a los tipos de objetos que podemos aceptar en nuestro inventario del mundo. Al mismo tiempo, nótese que esta tesis se puede considerar como una versión de la "imagen latente" de Wilfrid Sellars, en tanto que parecería que se está avalando la afirmación de que solo hay objetos microscópicos como partículas subatómicas enlazadas de cierta manera en placas de *hardware* que *no* hacen diferencia ontológica con lo que vemos en la pantalla de la computadora como "pantalla" y como "lo presentado en la pantalla".

Vale la pena recordar que, entre los motivos principales del desarrollo formal de esta teoría, se encontraba un fuerte nominalismo respecto de los universales con los que llegaba a comprometer, entre otras, la teoría de conjuntos (el conjunto vacío es otro ejemplo contra el que se puede oponer una mereología extensional). Así, Nelson Goodman afirmaba lo siguiente:

> Una clase (por ejemplo la de los condados de Utah) no es diferente ni del individuo singular (el estado completo de Utah) que contiene exactamente sus miembros ni de ninguna otra clase (por ejemplo la de los acres de Utah) cuyos miembros agotan completamente este mismo todo. El platonista puede distinguir entre estas entidades aventurándose en una nueva dimensión de la Forma Pura, pero el nominalista no reconoce ninguna distinción de entidades sin una distinción de contenido. (Goodman, 1951: 26)

Si bien el cálculo mereológico extensional o de individuos (se compromete solo con la existencia de individuos) todavía hoy es una potente herramienta de la ontología formal, sin embargo no cubre todas las intuiciones que una investigación ontológica quisiera cumplimentar. En particular, ciertas propiedades de la relación "ser parte de", que parece ser una relación no reflexiva, asimétrica y transitiva, no parecen ser tan formales y universales cuando se les da cierta interpretación. Por otra parte, si el objetivo de la investigación consiste en intentar dar cuenta de la ontología de sentido común, parecería que algo más nos es necesario, ya que en el mundo de sentido común llevamos a cabo predicaciones de objetos que claramente coinciden espacialmente con otros objetos, en especial, los otros sujetos, las instituciones sociales y objetos "parásitos", como agujeros, sombras, colores, olores, sabores, edificios, etc.

Es en este punto que se recurre a la tercera de las *Investigaciones lógicas* de Edmund Husserl, "Sobre las partes y el todo" (Husserl, 1984). En lo que sigue enunciaremos brevemente en qué consiste el aporte principal de la misma y luego desarrollaremos nuestra tesis principal.

Husserl no presenta una ontología tan astringente como la de Quine y Goodman, ya que no tiene reparos en comprometerse con todo tipo de objetos, ya sean especies singulares o

colecciones de especies, en tanto objetos universales e ideales. Por nuestra parte preferimos considerar, por ahora, que se puede hacer una interpretación no pegada a la letra de lo que afirma Husserl pero, sin embargo, aprovechar sus conceptos para una ontología formal que sí acepte coincidencia espacial de dos o más objetos. En particular no queremos comprometernos con la existencia de dichos objetos universales y, por lo tanto, siguiendo a Simons, consideramos que se puede hacer una lectura sintáctica de ciertos enunciados husserlianos e interpretarlos, cuando hacen referencia a dichos objetos ideales, como extensiones de individuos (que caen bajo la especie tal y cual) (Simons, 1982, 2000).

Husserl establece el concepto de "fundamentación" que se puede entender como "dependencia ontológica". Por mor de la brevedad (y del argumento) aceptemos que es un concepto *formal* en tanto es universalmente aplicable, y no es extensional, ya que introduce contextos donde la extensionalidad falla. Por ejemplo, el concepto se puede parafrasear de esta manera: un individuo *a* depende ontológicamente de un individuo *b* si el individuo *a*, para existir, necesita que el individuo *b* exista también. El individuo *b* es fundamento o fundamenta al individuo *a*, es otra lectura posible y adecuada donde se puede ver en acción al concepto de fundamentación.[3] En una lectura apresurada, diremos que el individuo *a* es un individuo abstracto que depende ontológicamente del individuo *b*, que es *concreto*. Por ejemplo, el cerebro fundamenta a la mente, el *hardware* fundamente al *software*, el cableado eléctrico de una casa fundamenta a la luz de la misma, etc. Nótese que, entonces, sí hay coincidencia espacial de la estatua y del mármol del que está hecha, y ambos son dos objetos diferentes, por más que tengan las

3 En trabajos posteriores nos ocuparemos más específicamente de las diferencias entre parte dependiente, fundamentación y dependencia ontológica, conceptos diferenciados por Simons, Kit Fine y Fabrice Correia, con el objetivo de dar cuenta de una ontología tridimensional. Véase Fine (1995).

mismas partes. Lo interesante que rescataremos de esta rápida elaboración, es que hay objetos abstractos que dependen ontológicamente de objetos concretos, y esta tesis se establece formalmente, esto es, con independencia de cualquier ámbito material de aplicación posible.

## Los objetos virtuales como objetos abstractos

Con las herramientas conceptuales desplegadas hasta aquí, pretendemos mostrar el modo en que se puede dar cuenta de la existencia de objetos virtuales y de su experiencia. En este caso, Nicholas Burbules es quien ofrece una perspectiva más interesante para tal objetivo puesto que entiende que la conexión que se produce entre un usuario de una computadora y lo que sucede en la pantalla de la misma involucra una *conectividad* que, claramente, es de naturaleza topológica.[4] Tal conectividad se da a través del tacto y no solo de la vista y, de esa manera, involucra un cuerpo inmerso en un espacio por la continuidad promovida por la conectividad (Burbules, 2004). Así, ahora explicitaremos y desplegaremos la tesis de esta presentación:

Si los objetos virtuales son objetos abstractos entonces la experiencia de los objetos abstractos en el mundo de la vida o mundo cotidiano es posible a través de la experiencia del cuerpo propio de modo no causal. Si esto es así, puesto que los objetos virtuales son tan abstractos como la mente que tiene la experiencia de ellos, entonces no nos tenemos que

4 Una de las primeras ocupaciones con estos temas por parte de la filosofía en español es de un grupo de fenomenólogos que en 2007 realizó un encuentro sobre Filosofía y Realidad Virtual. El libro resultante es de alto valor para estas investigaciones y, lamentablemente, nos podemos ocupar en detalle del texto que más cerca se encuentra de nuestra perspectiva que es el de Fernández Beites (2007). Cabe observar también que es el que más nos estimuló a seguir por este camino. Sin embargo, no nos ocupamos de "realidad virtual inmersita", sino solo de la "realidad virtual no inmersita". Véase sobre esta diferencia http://es.wikipedia.org/wiki/Realidad_virtual, consultada el 31 de enero de 2009.

hacer cargo de relaciones causales para dar cuenta de la percepción de los mismos por parte de agentes sociales desde el punto de vista de la ontología de sentido común.

a) Si un objeto es abstracto, entonces es dependiente ontológicamente de otro objeto abstracto u objeto concreto.
b) La dependencia ontológica se da entre el *software* y el *hardware*. Si percibimos un objeto virtual en tanto objeto virtual entonces afirmamos que experimentamos la virtualidad como distinta de la materialidad pero basada en ella.
c) Si es el caso de que se da a) y b), entonces tenemos experiencia de objetos parásitos, como los agujeros, las sombras, la propia mente.
d) La percepción descripta en b) no es meramente una presentificación a partir de una percepción real. No es imaginada como distinto a percibida, sino que implica intencionalmente una *imaginación corporal*, a través de la extensión del sistema táctil y del sistema visual (por ahora no nos ocupamos del sistema auditivo del propio cuerpo).

De esta manera, la utilización de la ontología formal de corte husserliano, junto con su consideración del espacio en relación con el cuerpo propio forman el marco teórico básico con el que se puede dar cuenta del objeto virtual, espacio virtual y mundo virtual. La unidad del espacio tridimensional euclidiano se fundamenta en la unidad de los sistemas kinestésicos que conforman el cuerpo propio. El campo táctil y el campo visual se correlacionan con la visión y el tacto. La conectividad extendida por el tacto y la visión permiten relacionarse con los objetos abstractos, como colores, agujeros, sombras. La consideración ontológico-fenomenológica de los objetos virtuales permite desplegar características no dichas ni tematizadas del universo abstracto promovido por la tecnología, que ya forma parte de nuestra corporalidad y, en consecuencia, por más que se considere que son objetos abstractos, por ello no son objetos meramente imaginados.

## Conclusión

Se tiene mucha ansiedad frente al veloz cambio tecnológico en el que estamos inmersos en esta revolución digital. El objetivo de este trabajo, sin embargo, no pretendió indagar por el uso de la tecnología digital y sus consecuencias en los usuarios o agentes sociales. No es que desde el punto de vista elegido no pueda interpretarse la experiencia de ansiedad que provoca esta velocidad tecnológica. La presuposición del trabajo era que, para poder acceder a un intento de comprensión de estos acontecimientos contemporáneos que, en particular, parecen afectar las distintas formas de subjetivación supuestamente fijas y estables conocidas hasta el presente; primero hay que saber qué objetos son esos objetos con los que interactuamos en nuestra cotidianeidad informatizada. En el punto anterior introdujimos muy apretadamente en qué consistiría dicha indagación. En particular, la idea más polémica es la que afirma que interactuamos con objetos abstractos. Claro está, la interacción causal se da entre *hardwares* (el cuerpo biológico conducido por el cerebro impulsa una señal eléctrica en una máquina) y esa interacción causal fundamenta ontológicamente la conexión entre un objeto abstracto (nuestra mente) y otros objetos abstractos (que pueblan el ciberespacio).[5]

---

5 Este trabajo es una reelaboración profunda de una versión anterior, editada en la revista *80/20*, ISCEA, marzo 2009 y de una presentación en el "XIX Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica", septiembre 2008, Academia Nacional de Ciencias, Buenos Aires. Agradecemos la generosidad de la Prof. Pilar Fernández Beites de la Universidad Pontificia de Salamanca. Ciertos tópicos se han podido discutir con Sebastián Torrez y Diego Braude, a quienes agradecemos su paciencia y comentarios. El trabajo se realizó en el marco del Proyecto de Investigación PUNQ 413/07 "Educación y comunicación en entornos virtuales de aprendizaje: perspectivas teórico-metodológicas", dirigido por la Dra. Sara Isabel Pérez, a quien también agradecemos su estímulo y generosidad. Como se sabe, a pesar de todo, los errores son solo nuestros.

## Bibliografía


Burbules, N. 2004. “Rethinking the Virtual”. *E-Learning*, vol. 1, pp. 162-183.

Fernández Beites, P. 2007. “Espacio vivido y ciberespacio”, en Moreno, C.; Lorenzo, R. y de Mingo, A. M. (eds.). *Filosofía y realidad virtual*. Zaragoza, Teruel, Prensas Universitarias de Zaragoza, Instituto de Estudios Turolenses, pp. 119-148

Fine, K. 1995. “Part-Whole”, en Smith, B. y Woodroof Smith, D. (eds.). *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge, Cambrige University Press, pp. 463-485.

Goodman, L. 1951. *The Structure of Appearance*. Cambridge, Harvard University Press.

Husserl, E. 1984. *Logische Untersuchungen,* Zweiter Band, Panzer, U. (ed.). La Haya, Boston, Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, tomo XIX/1 de la obra completa.

——— 1976. *Investigaciones lógicas*. Madrid, Revista de Occidente.

——— 1999. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona, Altaya.

Quine, W. V. O. 1984. “Acerca de lo que hay”, en Quine, W. V. O. *Desde un punto de vista lógico*. Barcelona, Orbis, Hyspamérica, pp. 25-47. [Originariamente (1948) “On What There Is”. *Review of Metaphysics,* 2, pp. 21-38].

Sellars, W. 1962. “Philosophy and the Scientific Image of Man”, en Colodny, R. (ed.). *Frontiers of Science and Philosophy*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press. Reimpreso en Sellars, W. 1963. *Science, Perception and Reality*. Londres y Nueva York, Routledge & Kegan Paul Ltd. y The Humanities Press.

Simons, P. 1982. "The Formalisation of Husserl´s Theory of Wholes and Parts", en Smith, B., (ed.). *Parts and Moments: Studies in Logic and Formal Ontology*. Múnich, Philosophia Verlag, pp. 113-159.

——— 2000. *Parts: A Study in Ontology*. Oxford, Clarendon Press.

Smith, B. 1995. "Common Sense", en Smith, B. y Woodruff Smith, D. *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 394-437.

Varzi, A., 2003. "Mereology", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2003 Edition). Zalta, E. N. (ed.). Disponible en http://plato.stanford.edu/entries/mereology

Walton, R. J. 1993. "El mundo de la vida como horizonte", en San Martín, J. (ed.). *Sobre el concepto de mundo de la vida*. Madrid, ENAD, pp. 95-123.

# Extrañas comunidades de vida: la presencia de Nietzsche en el debate contemporáneo en torno a la comunidad y a la biopolítica

*Mónica B. Cragnolini*

## Presencia de Nietzsche en debates actuales

En el debate contemporáneo en torno a la problemática de la comunidad y de la biopolítica, el nombre de Nietzsche aparece una y otra vez: aludido, en algunas ocasiones, elidido y supuesto, la mayoría de las veces. Esta elisión del nombre (es tan evidente que de él se trata, se podría decir, que para qué mencionarlo) supone retomar quizá lo más actualizable pero, a la vez, lo más inactual de Nietzsche, que es el perspectivismo.

Si pensamos en términos de perspectivismo, la cuestión se relaciona más con un modo o una tonalidad para "hacer filosofía", que con supuestas verdades o "contenidos" filosóficos. Si ser nietzscheano es ser perspectivista (como creemos) entonces no se puede ser nietzscheano sino dejándolo de ser, es decir, abandonando (como pedía Zarathustra a sus posibles discípulos) todo supuesto dogma o enseñanza. Desaprendiendo. Es por eso que la impronta nietzscheana en el debate en torno a la problemática de la comunidad tiene una tonalidad "posnietzscheana", entendiendo por tal esta actitud de reconocer el valor del perspectivismo, del carácter

ficcional del pensamiento y, por ende, la continua necesidad de desapropiación del mismo.

Cuando nos referimos al debate contemporáneo en torno a la comunidad, aludimos a aquellos autores que, más allá de una concepción sociológica de la comunidad, piensan a la misma como modo del "ser-con".[1] La comunidad, en este sentido, no es la organización social propia del "ser humano", sino aquello que posibilita dicha organización. La noción de comunidad, tal como es analizada en este debate, permite plantearse la pregunta por el *cum* que somos, *cum* que no puede reducirse a un "común" de pertenencia. Desde las ideas levinasianas acerca del otro privado de su alteridad en la obra de Heidegger (y en las filosofías de lo Mismo), los autores participantes en este debate se plantean el interrogante acerca de un *Cum* posible que no sea el resultado de la necesidad de un sujeto o de un individuo de completarse, encontrar la otra parte de sí o curar sus faltas. Para estos pensadores, la relación del hombre deja de ser la de "lo Mismo con lo Mismo", irrumpiendo el otro como irreductible, incalculable, imprevisible.

Las posturas más tradicionales con respecto a la problemática de la comunidad, con un claro matiz sociológico, han pensado a la misma como una propiedad de los sujetos a los que une un atributo o un predicado. En este debate actual, por el contrario, la comunidad no es ni propiedad ni atributo, porque el existente humano no es pensado como "sujeto" –en el sentido moderno del término– que entra en "relación" con otros sujetos. La pregunta nietzscheana

---

1 Nos referimos, concretamente, a los siguientes autores de lengua francesa: Maurice Blanchot (1971, 1983, 1986b), entre otros textos, Jean-Luc Nancy (1999, 2000, 2002) y Jacques Derrida, (1994, 1995, 1997, 1998a, 1998b), con la ineludible referencia de todos ellos a Georges Bataille; y, en la línea italiana, a Giorgio Agamben (2002a, pero también 1995, 1996, 1998, 2002b), Massimo Cacciari (1994, 1997) y M. Cacciari y C. M. Martini, (1999), Roberto Esposito, (2003, 2004a, 2004b), y también las líneas de debate de la biopolítica de estos autores con Toni Negri, Paolo Virno, etc.

acerca de la “comunidad” de los ultrahombres, será retomada por Georges Bataille en la noción de “la comunidad de los que no tienen comunidad”, expresión cara a Blanchot, Nancy y Derrida, como modo de pensar el *ser-con*, dando lugar a las nociones de “comunidad desobrada”, “comunidad afrontada-enfrentada” (Nancy), “comunidad inconfesable” (Blanchot), “comunidad anacorética de los que aman alejarse” (Derrida). Entre los pensadores italianos, tanto Agamben como Esposito plantean la noción de la comunidad a partir de lo “no-común”, esto es, desde la ausencia de signos de pertenencia o propiedad, y Cacciari lo hace desde la noción de “archipiélago”, que indica que lo único común es lo que “separa” o diferencia. En estos modos de pensar la comunidad, se hace presente una fuerte crítica a los modelos que plantean la misma en términos de proyectos fusionales u operativos, en los que “sujetos” (libres, racionales y autónomos) entran en “relación” con otros sujetos, y generan “lo común”. Para estos autores no “formamos” sino que “somos comunidad”, y en este sentido, el otro ya está desde siempre presente en toda supuesta “mismidad”, alterando, contaminando, difiriendo en la misma.

Blanchot, Nancy, Derrida (siguiendo la estela de Bataille), por el lado francés, y Cacciari, Agamben, Esposito, Negri, Virno, Cantarano, por el lado italiano, son algunos de los autores presentes en este debate. Para comprender el mismo en la estela nietzscheana, es necesario considerar ciertos presupuestos interpretativos que, de algún modo, y con sus diferencias, obviamente, se ponen en juego en la discusión. Estas diferencias, se podría decir, son fundamentales, en la medida en que claramente se configura, en dicho debate, una línea que sigue una ontología de corte negativo (es decir, una ontología que parte de ideas como desfundamentación, abismo), frente a otra línea que asume una cierta ontología positiva, que parte de la idea de potencia de ser. Sin embargo, paradójicamente, ambas

líneas ontológicas remiten a Nietzsche, es decir, a diversos modos de interpretar el pensamiento nietzscheano, poniendo el acento en una u otra cuestión (y aquí se hace presente, de nuevo, lo ya indicado en la idea de "posnietzscheanismo").

## Presupuestos nietzscheanos en el debate en torno a la comunidad

Cuando nos referimos a los "presupuestos" nietzscheanos en este debate, consideramos una serie de cuestiones, que deben ser explicitadas.[2]

En primer lugar, la cuestión de la provisoriedad de los espacios, lo que da lugar a una filosofía de la tensión. Por "filosofía de la tensión" se entiende un modo de pensar las problemáticas ontológicas que evita los "lugares últimos" (aquellos que Nietzsche denomina "rincones" en el "Prólogo" a la segunda edición de *La ciencia jovial*), que dan lugar a formas monotono-teístas (o, *aggiornando*, podríamos decir "ontoteológicas" o "logofonofalocarnocentristas"). En términos derridianos, esa provisoriedad genera lo que podemos denominar una "ontología de lo indecidible" o de la oscilación, mientras que en autores como Cacciari, por ejemplo, deviene en la idea de pensamiento trágico, idea que asume que el lugar de la fundación es abismal.

En segundo lugar, unida a esta ontología se halla lo que podría denominarse una ontología del caminante, que es la que concibe la filosofía como viaje. Pensar la filosofía a modo de viaje, en esa potentísima imagen del caminante (*Wanderer*) implica asumir el carácter desapropiador del pensamiento, en ese constante adiós o partida con respecto

---

2 Para estos modos de interpretar el pensamiento nietzscheano, véase Cragnolini (1998, 2006).

a toda forma de pensar que tiende a estabilizarse demasiado, olvidando su carácter de ficción. En otros términos, aquello que antes denominamos "modo posnietzscheano" de filosofar es, precisamente, una filosofía de la despedida.

En tercer lugar, es necesario comprender el amor al extraño (tan fuertemente destacado en este debate en términos del amor al otro, al extranjero, al diferente), en la idea del *amor fati* nietzscheano. El *amor fati*, como amor a lo que acontece, permite entender el carácter incalculable del otro, su no-programabilidad, su irrupción. *El amor fati* supone una relación con la alteridad (ya sea "lo" otro, ya sea "el" otro) que hace posible el "dejar paso" a la misma, en lugar de bloquearla desde cálculos de posibilidad del carácter de lo que adviene.

Esto implica, en cuarto lugar, que la relación con el otro no es pensable en sentido "vincular", sino en términos de *hostis-hospes*, y esto es entendible en relación con la interpretación de la voluntad de poder y la filosofía de la tensión. Lo que el debate actual caracteriza en términos de hospitalidad, ha sido pensado por Nietzsche desde la idea de amor al amigo, diferente de todo amor al próximo (Cragnolini, 2006: 111-132).

Por otro lado, la idea de amistad está signada por un cierto halo de "inoperancia política" y, en ese sentido, es un buen ámbito para ser pensado como espacio de resistencia frente a los modelos proyectuales de política. Por ello, en quinto lugar, se podría señalar que la idea de temporalidad nietzscheana, relacionada con el instante y el "quizás", hace pensable la idea de esta política no programable.

En sexto lugar, indicaría el aspecto de la violencia "tan temida" como parte necesaria de lo que debe ser pensado. La noción nietzscheana de perspectiva hace evidente esta violencia, en la necesidad de ser "injusto" cuando se perspectiviza, pero, por otra parte, es una temática presente en toda la idea de la voluntad de poder como voluntad de dominio.

Señalar este tema es fundamental para entender por qué la cuestión del otro, presente en el debate sobre la comunidad, no puede ser pensada sin tener en cuenta la problemática de la violencia que, en términos actuales, y en referencia a lo dicho anteriormente, se relaciona con el carácter de "calculabilidad" del otro y con la idea de derecho. Por otro lado, Nietzsche ha señalado el carácter "sacrificial" de toda organización sociopolítica y, en este sentido, y desde categorías más actuales, es posible pensar una cuestión tan necesaria como la del corte (o no) de la violencia desde el corte de la cadena sacrificial.

En esta idea de cadena sacrificial, en los últimos tiempos, y también en relación con el debate de la comunidad, ha resurgido la importancia de las cuestiones biopolíticas. En este punto Nietzsche es un referente ineludible para estos autores, y su modo de pensar la vida representa una impronta cuyas huellas deben ser desbrozadas con cuidado, para poder aquilatar el valor del modo nietzscheano del planteamiento de estas temáticas.

Nos referiremos, entonces, de manera sucinta, a los modos en que estos diversos tópicos nietzscheanos se entrecruzan en el debate en torno a la comunidad, para hacer evidente la vigencia, en la cultura contemporánea, de un pensamiento que, si algo no quería era, precisamente, ser vigente, es decir, actual. Sin embargo, parece que la característica propia del modo de aparición de este pensar nietzscheano, tanto en el debate sobre la comunidad, como en el debate en torno a la biopolítica, hace evidente que esa actualidad siempre "resta" inactualizable, en tanto inagotable, o sea, incalculable.

Todo lo indicado anteriormente en torno a los presupuestos solo es pensable a partir de la idea de deconstrucción nietzscheana de la noción de subjetividad. Evidentemente, si se interpreta a Nietzsche en términos de un pensador individualista, como se lo pensó en los fines del siglo XIX y comienzos del XX –y, recientemente, también lo ha hecho

Sloterdijk– las ideas que desarrollaremos carecen de sentido. Partimos, entonces, de la convicción de que la fuerte crítica que Nietzsche realiza a la subjetividad moderna implica otro modo de pensar la "subjetividad", y que ese modo tiene que ver con la idea de entrecruzamiento de fuerzas, en la que el "yo" es la ficción de unificación de las mismas a los efectos de "organizar un pequeño fragmento de mundo". El *Selbst* de *Así habló Zarathustra* es lo que permite pensar la alteridad, la extrañeza en uno mismo, presente en la figura del eremita que se hace dos. Sin lugar a dudas, el Nietzsche que aparece mencionado –o no– en este debate, no es el de la interpretación heideggeriana, que transforma al ultrahombre en un supersujeto representativo tecnócrata y dominador de la tierra, sino un Nietzsche que, siendo crítico de la idea moderna de sujeto, ejemplificada en el hombre del mercado, propietario y dominador, plantea otro modo de ser del existente humano en la idea de ultrahombre. Y de este ultrahombre, se rescatan sobre todo los caracteres presentes en *Así habló Zarathustra*, aquellos que se relacionan con la virtud que se da o que hace regalos (*schenkenden Tugend*),[3] el carácter de don, el desasimiento (*Loslössung*).[4]

Sabemos que Bataille ha leído un Nietzsche del derroche frente al intento de conservación (sea hobessiano, sea spinoziano): este derroche es pensado en Derrida, Nancy y Cacciari en términos de don. Pero ese don no es el gesto de un "donador" que espera agradecimiento (lo que nos mantendría aún en la metafísica del sujeto y del reconocimiento), sino el modo de ser de lo viviente ex-puesto, el "no ser en sí" como entidad cerrada, sino el ser-en-exposición, que es lo que hace posible pensar la idea de comunidad. En Nietzsche se da la paradoja de que ese modo de ser puede ser considerado,

3 Véase Nietzsche, "Von der schenkenden Tugend", en *Also sprach Zarathustra*, *KSA* 4, p. 97 ss.

4 El término "desasimiento" (*Loslössung*) aparece en el "Prólogo" de 1886 a la segunda edición de *Menschliches, Allzumenschliches*, *KSA* 2, p. 15, y remite a la actitud del "espíritu libre".

como creemos, desde el *Selbst,* expresión que ya es –según nos parece– una provocación a toda metafísica del sí mismo en términos modernos. Porque el *Selbst* es el cuerpo, por tanto, justamente, el ámbito de no interioridad a sí (ámbito propio del *Ich*, o pequeña razón).[5]

Ese *Cum* que hace posible la comunidad (que Cacciari piensa en términos de "archipiélago") es simplemente un lugar de exposición –y con ello, un vacío– y no el fundamento para la producción de una "obra" (de allí la importancia del concepto blanchotiano de "desobra"), o para el retorno a una "verdadera" esencia humana.

## La cuestión de la vida y la biopolítica

Como sabemos, buena parte de las discusiones en torno a la comunidad se han entrelazado, sobre todo en la última década, con el tema de la biopolítica, fundamentalmente desde las reflexiones de Roberto Esposito en *Bios*, (Esposito, 2004b: 118), reflexiones que se insertan en el marco de la publicación de los cursos de Foucault sobre el "Nacimiento de la biopolítica". Y aquí nuevamente la referencia a Nietzsche es ineludible.

Nietzsche no planteó la idea de vida, como pudieron interpretar algunas formas de vitalismo, como una "esencia metafísica" universal, previa a los "modos de vida", sino que hizo patente, en sus análisis (sobre todo en *La genealogía de la moral*) la íntima trabazón entre las problemáticas metafísicas y las cuestiones políticas, económicas y sociales. La expresión "Dios ha muerto" da cuenta de esta íntima trabazón, al desvelar que la caída del sentido último arrastra consigo los principios fundadores de la vida moral (el *télos* de la acción)

5 Para aclarar la problemática del *Selbst* en Nietzsche tal como es trabajada en *Also sprach Zarathustra,* véase Cragnolini (2005).

y de la vida socio-político-económica (el principio *árkhico* de gobierno, el *nomos* organizador). Esto patentiza que la vida es *producción de modos de vida*, de formas. Si interpretamos, como lo hacemos, la ontología nietzscheana con el signo de una ontología "negativa" (es decir, que parte de la ausencia de fundamentos), la voluntad de poder es una continua producción de sentidos (de formas) sobre ese abismo de sinsentido que ya revelara el Sileno al rey Midas, y, al mismo tiempo, un continuo romper con las formas que tienden a anquilosarse. Por ello, los mecanismos inmunitarios que son analizados hoy en día como parte necesaria de la comprensión de las problemáticas biopolíticas, están presentes en el modo en que Nietzsche piensa la vida. Precisamente el ideal ascético da cuenta de esos procesos de inmunización que *la vida misma* se *impone a sí misma*.

Cuando Foucault analiza las nuevas tecnologías de poder que se abocan a las poblaciones, patentiza ese carácter de la gobernabilidad como "encuentro entre las técnicas de dominación ejercidas sobre los otros y las técnicas de sí" (Foucault, 1990). Los dispositivos del biopoder pueden funcionar si logran implicar a las poblaciones en su propio sometimiento.

Al inicio nos referíamos a dos ontologías presentes en el debate, una negativa y una positiva. Toni Negri (un representante, según nos parece, de la última) ha criticado el pensamiento agambeniano, señalando las dificultades de conceptos como el de "*nuda vita*" o de "potencia de no", sobre todo con miras a pensar la necesidad de un sujeto de la transformación social. La inspiración spinoziana-deleuziana en *Imperio* lleva a Negri a plantear aquella posibilidad del sujeto de la transformación social en la figura de la multitud, concepto que retoma cuestiones nietzscheanas de la vida y de la potencia de vida en la mediación de Deleuze (Hardt y Negri, 2002: 357 y ss.). En este sentido, la "potencia de no" de Agamben, ejemplificada en la figura de Bartleby, es el blanco de las críticas de Negri (2001).

Sin embargo, como se ha indicado, ambas ontologías, a pesar de sus diferencias, se inspiran en Nietzsche, y en estas diferencias una parte fundamental del debate se relaciona con la cuestión del sujeto: si se parte de la desfundamentación, ¿cuál es el lugar que se le asigna a la subjetividad en los procesos de transformación política? (aquello que Negri plantea en términos de la necesidad del "sujeto revolucionario"). ¿No se diluye toda noción de responsabilidad (ante el otro) desde esta idea de un nos-otros previo a todo modo de organización social? En este sentido, creo que el pensamiento nietzscheano puede brindar más de un elemento para considerar estas cuestiones.

En primer lugar, un crítico de la subjetividad moderna como Nietzsche vio claramente la necesidad ficcional del sujeto. La muerte de Dios no nos desbarranca en el abismo del sinsentido, sino que hace patente la necesidad de la ficción. En términos de biopolítica, la pregunta se relaciona con la cuestión de una biopolítica afirmativa: ¿es pensable la *communitas* (en su peculiar tensión con la *immunitas*) sin una prevalencia de mecanismos inmunitarios? Aquí damos por supuesto que el sujeto forma parte de la inmunización, en la medida en que es un modo de contrarrestar el "contagio" de lo comunitario.

En este segundo punto, creemos que Nietzsche señaló claramente la presencia de estos mecanismos inmunitarios pero al mismo tiempo patentizó que, si la voluntad de poder crea sus propias formas, esos mecanismos (sea en la figura de obstáculos, sea en la forma del ideal ascético) no pueden ser pensados como un modo de "exterioridad" a la voluntad de poder, sino que exigen ser considerados como parte necesaria de sus mecanismos de acrecentamiento. Lo característico de la vida es, para Nietzsche, esa excedencia que impide que la misma se anquilose demasiado en las formas (que ella misma crea), exigiendo una constante transformación. Al pensar al ultrahombre en los modos de la dación (modos destacados por Derrida, Cacciari y otros intérpretes), Nietzsche ha

pensado esta excedencia. Si el último hombre, como modo de ser de lo humano, es la figura del hombre propietario, representativo y conservador (tan conservador que se siente satisfecho de sus modos de vida como la mejor invención que ya no necesita nada más), el ultrahombre, como modo de ser de lo poshumano, alude a una ruptura con los modos de conservación de sí. En este sentido, si relacionamos dichos modos con la idea de tanatopolítica, una biopolítica afirmativa podría ser pensada en la línea de la excedencia (y por ende, del don), por sobre los modos de conservación.

Es por todo esto que señalamos anteriormente la posibilidad de pensar las ideas nietzscheanas en torno a la vida en este punto, en el cual ya no es tan importante la cuestión de si se trata de una ontología afirmativa o de una ontología negativa la que sustenta dicho pensar, sino de la posibilidad de considerar, desde la vida misma, los modos de resistencia a lo tanatológico.

Es por ello que interpretar al ultrahombre en términos de donación no es ningún desacierto hermenéutico[6] ni una ingenuidad, sino tal vez, una clave necesaria para pensar una cuestión contemporánea tan debatida como la de una biopolítica afirmativa.

## Una biopolítica afirmativa

El término "biopolítica afirmativa" remite al trabajo de Roberto Esposito quien, de alguna manera, ha sistematizado en sus obras buena parte del debate en torno a la comunidad,

---

6 Esto sea dicho con respecto a los intérpretes nietzscheanos que critican estas interpretaciones por considerarlas "ingenuas", o "cristianas". En la "dación de sí" no se trata de ningún concepto cercano al cristianismo, sino que dicha noción remite a una transformación del modo de ser del existente humano, que supone la "desapropiación de sí" (impensable en la visión cristiana, que opera con una antropología de la "persona", con lo que esta supone).

y ha hecho patente la relación del mismo con la problemática biopolítica. Esposito señala que Nietzsche es quien registra de manera más pregnante el "agotamiento de las categorías políticas modernas y la consiguiente apertura de un nuevo horizonte de sentido" (Esposito, 2004b: 79; trad. esp. 2006: 125). Para Esposito, Nietzsche ha advertido la importancia de lo inmunitario, pero no ha hecho otra cosa que reproducirlo en una deriva nihilista potenciada.

No entraremos aquí a discutir en detalle las tesis de Esposito en *Bios*,[7] simplemente señalar que existen en su interpretación de la voluntad de poder en Nietzsche algunas ambigüedades que no dejan en claro si para el filósofo italiano la voluntad de poder es más originaria[8] que el paradigma inmunitario. Si se reconoce que la antinomia constitutiva del pensamiento nietzscheano en torno a la vida es ese carácter por el cual la vida "se conserva" negándose a sí misma, evidentemente no se puede atribuir a la voluntad de poder una "mayor originariedad" con respecto a los mecanismos inmunizadores. Aquello que Esposito denomina el paradigma inmunitario en la "biofilosofía" nietzscheana es el proceder mismo de las fuerzas, en constante conflicto, por lo tanto, no se puede considerar que la voluntad de poder sea algo "por encima" de este proceso. Precisamente, el valor político que Esposito adjudica a la tesis nietzscheana deviene de considerar que vida y formas de vida son, en definitiva, lo mismo.

Cuando Esposito interpreta que la voluntad de poder "es más originaria" (Esposito, 2004b: 88; trad. esp. 2006: 138) que el principio de conservación, está colocando la voluntad de forma "por fuera", de alguna manera, de la voluntad de poder. Sin embargo, voluntad de forma y voluntad de

7 Para una discusión en detalle de estas tesis véase Cragnolini (2009).

8 Esposito (2004b: 99). Esposito señala que para Nietzsche unas fuerzas son más originarias que otras, y la cita es de p. 89 en la edición italiana; traducción española, 2006, p. 138.

disolución de las formas parecieran ser el constante conflicto en el que opera la voluntad de poder, como destrucción-construcción.

La interpretación de Esposito lo lleva a considerar que Nietzsche, al pretender negar la negación inmunitaria, da lugar a un discurso regresivo y restaurador, en que opone al individualista burgués el *homo ierarchicus* (Esposito, 2004b: 101). Frente a un Nietzsche cercano a Lombroso, y un Nietzsche que insiste en nociones con connotaciones "zoológicas" para oponerse al ideal humanista (las ideas de *Züchtung* –cría– o *Zähmung* –domesticación– retomadas recientemente por Sloterdijk), Esposito reconoce en el pensador alemán otros "destellos" que posibilitarían las ideas de un paradigma comunitario (Esposito, 2004b: 112).

En virtud de lo señalado anteriormente, se trata de mucho más que de "destellos": la crítica de Nietzsche al modelo de subjetividad moderna, sus referencias al ultrahombre en términos de donación, tienen que ser leídas en la línea de un pensamiento en torno a la comunidad como modo del "ser-con".

Si autores como Cacciari o Derrida han podido pensar los modos de la hospitalidad en términos de la noción nietzscheana de amistad, allí hay algo a rescatar para pensar la problemática contemporánea de la biopolítica frente a la tanatología, que el mismo Esposito ha pensado en la idea de una "biopolítica afirmativa". Siguiendo la interpretación nietzscheana de la voluntad de poder, es necesario pensar la vida y las formas en una tensión que opone fuerzas "en" la voluntad de poder, y no "con" la voluntad de poder.

Si hasta ahora la política ha sometido a la vida, de lo que se trata es de pensar la vida *en* la política. Es decir, las formas que la vida misma genera. Consideramos que un Nietzsche que ha sabido ver las consecuencias políticas y morales del resentimiento, de ninguna manera puede "proponer" un modelo de negación de la negatividad, con aquella deriva

nihilista que indica Esposito, sino que permite pensar estas cuestiones desde la afirmación.

La biopolítica afirmativa que pretende hacer frente a los aspectos tanatológicos sería, en términos nietzscheanos, aquella que no pretende negar la inmunización (negar la negatividad), sino tener en cuenta la presencia de la misma en el conflicto de fuerzas, advirtiendo, al mismo tiempo, que se afirma desde la *intensificación* de las fuerzas. Nuestra convicción, en este punto, es que esta intensificación de las fuerzas se relaciona con la cuestión de la alteridad. Por eso hablamos de "extrañas comunidades de vida": de una posibilidad de pensar a un autor que ha sido considerado en muchas interpretaciones como un pensador hiperindividualista, en términos de la comunidad que somos.

## Comunidad animal

Y en esa "comunidad que somos" hay un último punto de la presencia nietzscheana en el debate, que se podría considerar: el que atañe al problema del animal.

Uno de los presupuestos que entra en conflicto con la crisis de los humanismos es el que se refiere al lugar de la animalidad. Si bien en el debate sobre la comunidad el tema de la animalidad no ha tenido un lugar privilegiado (y sí lo ha tenido, por ejemplo, en los últimos trabajos de Derrida), consideramos que el pensamiento nietzscheano también puede ser fuente de reflexión para varias cuestiones en este sentido.

Analizando la bibliografía más reciente de interpretación nietzscheana sobre la cuestión de la animalidad, resulta llamativo encontrar que, en buena parte de la misma, se siguen interpretando las figuras animales en Nietzsche (sobre todo, las que pueblan el *Zarathustra*) en términos antropocéntricos. Brian Crowley ha realizado, recientemente, un *Index* de

la presencia de los animales en el corpus de la obra nietzscheana (Crowly, 2004). Monos, asnos, pájaros, camellos, gatos, leones, gusanos, atraviesan las páginas de Nietzsche aquí y allá. Sin embargo, en general, cuando se interpretan estas diversas figuras, se hacen lecturas que siguen siendo deudoras de una metafísica moderna del sujeto: es decir, se piensa a dichos animales en función de virtudes emblemáticas de lo humano.

Por el contrario, creemos que es necesario tener presente que dichos animales aparecen precisamente en una obra que intenta pensar otro modo de ser diferente al "humano". Este modo de lo humano es aquel que se expresa de manera muy pregnante en la figura, precisamente, del "último hombre". Si de lo que se trata es de pensar al ultrahombre: ¿por qué reducir las figuras animales en *Zarathustra* solamente a emblemas de virtudes humanas, demasiado humanas?

Contrariamente, dichas formas de lo animal permiten pensar la idea de comunidad animal, del lugar de lo viviente en nosotros, ese lugar que Nietzsche ha intentado desentrañar desde las ideas de voluntad de poder y de la corporalidad del *Selbst*.

Yasí retornamos, de algún modo, a la problemática biopolítica en su relación con la tanatología. En nuestras sociedades occidentales se procede día a día al sacrificio "naturalizado" de lo animal. Si bien es cierto que en el debate en torno a la comunidad la cuestión del otro ha sido fundamental, tal vez debería profundizarse esa línea de análisis de lo otro en nosotros que es la animalidad. Esta cuestión nos coloca en el límite de la idea misma de lo humano y lo "propiamente" humano. Por otro lado, nos hace patente el carácter sacrificial de la cultura, que sacrifica la supuesta "animalidad" en nombre de la supuesta "humanidad".

En un magnífico diálogo, Derrida y Nancy plantean la cuestión del sujeto en términos del "hay que comer" que implica al animal (que es comido) (Derrida, 1989). La pregunta

a hacerse no es si “hay que comer” sino si, para hacerlo, es necesario hacer sufrir. En este punto se anudan –si bien aporéticamente– las relaciones entre derecho y justicia, tal como las plantea, entre otros, Derrida. Si el derecho necesita de “sujetos” (y de categorías como reciprocidad, simetría e igualdad), la justicia es lo que rompe con esas categorías, para permitir la irrupción no calculada de lo extraño. El *amor fati* nietzscheano se emparenta, entonces, con esta peculiar idea de justicia.

Por otro lado, si el *Selbst* de Nietzsche alude a la corporalidad, la misma es un modo de la comunidad que somos con el viviente animal. Volver a pensar en los modos en que la voluntad de poder en tanto vida se realiza es necesario, entonces, para comprender los modos de ser otro en la comunidad de vivientes que somos y, con ellos, los modos de resistencia a las formas tanatológicas e inmunizantes que tienden a destruirla.

En este sentido, el *amor fati* requiere ser repensado en relación con estas cuestiones, en virtud de lo antes señalado en torno a la imprevisibilidad y la incalculabilidad frente a lo extraño que supone. Un *Póstumo* del verano de 1888 señala “extiende la mano hacia menudos azares, sé amable frente a lo que no es bienvenido”.[9] Lo no bienvenido es, sin lugar a dudas, lo extraño, lo incalculable. Se trata, entonces, de amor a lo extraño.[10]

---

9 Se trata del 20[34] de 1888, *Nachgelassene Fragmente 1887-1889, KSA* 13, p. 555; traducción española, 2006, p. 719.

10 Este artículo representa una versión ampliada de nuestra conferencia en el “I Congreso Internacional de la Sociedad Española de Estudios sobre F. Nietzsche”, “Nietzsche y la cultura contemporánea”, Universidad de Málaga, España, 3 al 5 de abril de 2008, cuyas Actas no han sido publicadas.

## Bibliografía

Agamben, G. 1995. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita.* Turín, Einaudi.

——— 1996. *Mezzi senza fini*. Turín, Bollati Boringhieri.

——— 1998. *Quel che resta di Auschwitz. Homo sacer III.* Turín, Bollati Boringhieri.

——— 2002a. *La comunità che viene.* Turín, Bollati Boringhieri.

——— 2002b. *L'aperto. L'uomo e l'animale.* Turín, Bollati Boringhieri.

Blanchot, M. 1971. *L'Amitié.* París, Gallimard.

——— 1983. *La Communauté inavouable.* París, Éditions du Minuit.

——— 1986a. *L'Instant de ma mort.* Saint-Clément-la-Rivière, Fata Morgana.

——— 1986b. "Notre compagne clandestine", en F. Laruelle (ed.). *Textes pour Emmanuel Lévinas.* París, Jean-Michel Place.

Cacciari, M. 1994. *Geo-filosofia dell'Europa*. Milán, Adelphi.

——— 1997. *L´arcipelago.* Milán, Adelphi. *El archipiélago.* 1999. Cragnolini, M. (trad.). Buenos Aires, EUdeBA.

Cacciari, M. y Martini C.-M. 1999. *Dialogo sulla solidarietà.* Introduzione di Luciano Baronio. Roma, Editrice Esperienze-Edizioni Lavoro.

Cragnolini, M. B. 1998. *Nietzsche, camino y demora*. Buenos Aires, EUdeBA.

——— 2005. "Ello piensa: la otra razón, la del cuerpo", en Cosentino, J. C. y Escars, C. (comp.). *El problema económico. Yo-ello-super yo-síntoma*. Buenos Aires, Imago Mundi, pp. 147-158.

——— 2006. *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del entre*. Buenos Aires, La Cebra.

——— 2009. "Nietzsche y la biopolítica: el concepto de vida en la interpretación de Esposito", en Mendiola Gonzalo, I. (comp.). *Rastros y rostros de la biopolítica*. Barcelona, Anthropos, pp. 127-140.

Crowly, B. 2004. "Index to Animals in Nietzsche's Corpus", en Davis Acampora, Ch. y Acampora, R. R. (eds.). *A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*. Rowman & Littlefield Publishers, pp. 329-359.

Derrida, J. 1989. "Il faut bien manger ou le calcul du sujet. Entretien (avec J-L. Nancy)". *Cahiers Confrontation*. N° 20, Hiver 1989, pp. 91-114.

——— 1994. *Politiques de l'amitié*. París, Galilée.

——— 1995. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. J. M. Alarcón y C. de Peretti (trads.). Madrid, Trotta.

——— 1997. *A. Dufourmantelle, Invite Jacques Derrida à répondre De l'hospitalité*. París, Calmann-Lévy.

——— 1998a. *Psyché. Inventions de l'autre*. París, Galilée.

——— 1998b. *Demeure: Maurice Blanchot*. París, Galilée.

Esposito, R. 2003. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. C. Molinari Marotto (trad.). Buenos Aires, Amorrortu.

——— 2004a. *Immunitas*. Buenos Aires, Amorrortu.

——— 2004b. *Bios. Biopolitica e filosofia*. Turín, G. Einaudi (trad.) (2006) *Bios. Biopolítica y filosofía*. C. Molinaro Marotto (trad.). Buenos Aires, Amorrortu.

Foucault, M. 1990. *Tecnologías del yo.* M. Allendesalazar (trad.). Barcelona, Paidós.

Hardt, M. y Negri, A. 2002. *Imperio.* A. Bixio (trad.). Buenos Aires, Paidós.

Nancy, J-L. 1999. *La comunidad desobrada.* I. Herrera (trad.). Madrid, Arena.

——— 2000. *Être singulier pluriel.* París, Galilée.

——— 2002. *La Communauté affrontée.* París, Galilée.

Negri, A. 2001. "Il mostro politico. Nuda vida e potenza", en Faldini, U.; Megri, A. y Wolfe, C. *Desiderio del mostro. Dal circo al laboratorio alla politica.* Roma, Manifestolibri, pp. 179-211.

Nietzsche, F. 1980. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden.* Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari. Berlín, Walter de Gruyter/Deutsche Taschenbuch Verlag. (Se citan en el texto como *KSA*, seguidas del volumen y número de página).

——— 2006. *Fragmentos póstumos (1885-1889),* vol. IV. J. L. Vermal y J. B. Llinares (trad., introd. y notas). Madrid, Tecnos.

# ¿Salvó la medicina a la ética? Bioética y filosofía

*Florencia Luna*

## Introducción

En el ya "clásico" artículo "De qué manera la medicina le salvó la vida a la ética", Stephen Toulmin[1] sostiene que la medicina salvó a la ética a partir de su planteo de nuevas situaciones y casos problemáticos, sacudiéndola de sus planteos formales y academicistas. ¿Es esto así? ¿Puede trasladarse a la bioética este impulso heredado de la medicina? ¿Puede considerarse a la bioética como "salvadora" de la filosofía? Si bien la bioética no ha necesitado inmiscuirse en la práctica y los ámbitos teóricos le resultan muy atractivos, es cierto que en tanto una ética contemporánea aplicada ha incorporado nuevos planteos y problemas así como también ha *aggiornado* viejas teorías filosóficas para dar cuenta de los problemas que enfrenta. Sin embargo, sería injusto atribuir a la bioética un papel tan trascendental. Nacida en el seno del mundo griego hace más de dos mil años, la filosofía es una disciplina que mantiene su vigencia y se renueva constantemente. Así, uno

1 Véase Toulmin (1982), traducción española (1997).

de los exponentes del carácter actual de la filosofía, indudablemente, es la bioética. Esta disciplina llegó para explorar y analizar críticamente ciertos dilemas que se presentan en las sociedades contemporáneas.

En este trabajo quiero referirme a dos dimensiones de la bioética. La primera se vincula con su rol de ética aplicada: provee sus novedosos análisis a la ciencia y a la medicina, las interroga y reflexiona con ellas. Para ello, desde un principio, se ha nutrido de las teorías éticas clásicas y, más recientemente, ha incorporado elementos de la filosofía política. En segundo lugar, un rol fascinante de la bioética es el de *aggiornar* la reflexión antropológica contemporánea, con aportes teóricos acerca de la noción de persona o la percepción actual del cuerpo, entre otras cuestiones.

En relación con el primer punto, comenzaré exponiendo los temas de los que se ocupó la bioética en sus comienzos y, en el último tiempo, para mostrar las transformaciones que ha sufrido esta disciplina y cómo ha llegado a abarcar cuestiones sumamente relevantes pero muy diversas. Luego, tomaré como ejemplo el desarrollo e impacto de la genética. Esto me permitirá mostrar el tipo de análisis que plantea la bioética en tanto ética aplicada, así como la importancia que este tipo de desarrollo filosófico puede tener para nuestros países. La bioética provee una herramienta sutil para pensar la realidad desde la perspectiva de los países del Sur y esto muestra la importancia de incorporar, además de teorías éticas, análisis de la filosofía política.

En los últimos tres apartados, abordaré la segunda dimensión de la bioética. Esta se vincula con la antropología filosófica. En este caso, para mostrar el modo en que la bioética puede enriquecer y complementar muchos de los análisis que se realizan en el marco de la antropología filosófica, me referiré al auge actual de la medicalización de la vida y a algunos planteos ligados al comienzo y al final de la misma.

## Conceptos preliminares: bioética

¿En que consiste la bioética? La *Enciclopedia de Bioética* define esta disciplina como el estudio sistemático de la conducta humana en el campo de las ciencias biológicas y la atención de la salud, en la medida en que esta conducta se examine a la luz de valores y principios morales.[2] Desde ya, existen muchas más definiciones de bioética; esta no es la única. Pero, en ella, se pueden encontrar algunas palabras clave que ayudan a comprender en qué consiste la disciplina y cuál es su alcance. Así, con solo analizar en detalle esta definición se puede observar que la bioética es mucho más amplia de lo que habitualmente se cree. En principio, abarca no solo temas relacionados con la atención de la salud sino también con el medio ambiente y los animales. Por ejemplo, se ocupa de los derechos de los animales y su uso en la investigación, así como de las obligaciones y deberes de las personas hacia las generaciones futuras. ¿Cuál es el límite en el uso legítimo de los recursos naturales? ¿Qué conductas son abusivas? En este trabajo, dejaré de lado estas cuestiones, para centrarme en la práctica médica.

En principio, ante esta definición, surgen dos preguntas: ¿qué papel juega la filosofía –o la ética– en este estudio sistemático de la conducta? y ¿cuáles son, concretamente, los problemas de los que se ocupa esta disciplina?

Cuando se plantean estos temas, se habla de "obligaciones", "deberes", "derechos", y este lenguaje remite a otro elemento de la definición: la bioética "examina la conducta a la luz de valores y principios morales". Esto permite introducir el tema de la relación entre la bioética y la ética, o entre la bioética y la filosofía. El aporte de la filosofía a la bioética concierne tanto al método como a los contenidos de esta disciplina. Por un lado, la bioética utiliza teorías o

2 Véase Luna (2001b: cap. 1) y Luna y Salles (2008).

principios éticos y se sirve del método de argumentación propio de la ética. Y, en este sentido, la bioética es ética aplicada. Pero, por otro lado, la deuda de la bioética con la filosofía no se limita a cuestiones metodológicas sino que comprende también el tipo de problemas que se abordan. La bioética, aún si se ocupa de los problemas que se presentan en el ámbito de las ciencias biológicas y de la medicina, invariablemente comprende temas filosóficos, como las nociones de persona, justicia, autonomía o el valor de la vida humana. En este sentido, el aporte de la filosofía es verdaderamente significativo y permea los diferentes tipos de reflexión.

Cabe destacar que esta relación especial que une a la bioética y a la filosofía le da un tinte particular a su carácter multidisciplinario: si bien la comprensión de los problemas a los que se dedica la bioética requiere del aporte de la medicina, la sociología o la antropología –entre otras disciplinas–, se ve claramente que este diálogo interdisciplinario tiene como eje la reflexión filosófica.

La otra pregunta de la que partimos, que interroga acerca de los problemas de los que se ocupa la bioética, se irá dilucidando a lo largo del trabajo. Examinaremos temas tan diversos como los que plantean la genética y la investigación en células germinales, la pobreza, la justicia distributiva o los derechos humanos.

## La bioética en tanto ética aplicada: un mundo complejo

En este apartado expondré las primeras cuestiones que fueron abordadas por la bioética ya que considero que, por un lado, permiten visualizar su actualidad y, por otro, ayudan a comprender la variedad de sus contenidos.

La bioética nace en el mundo anglosajón en los años '70. En una primera etapa son los problemas generados por las

nuevas tecnologías médicas los que presentan dilemas morales. Entre ellos se encuentran los transplantes de órganos –el primer transplante de corazón fue realizado en 1967 por el Dr. Barnard y dio lugar a un cambio drástico en la conceptualización del criterio de muerte–, la reproducción asistida –en 1978 nace Louise Brown, la primera bebé de probeta–, y técnicas no tan complejas pero igualmente perplejizantes.

El surgimiento de los cuestionamientos éticos en el ámbito de la medicina clínica estuvo relacionado con la dificultad que encontraban los médicos para tomar decisiones sobre ciertos temas, generalmente vinculados con la utilización de nuevas tecnologías. Puede tomarse como caso paradigmático el del respirador artificial. Hacia fines de los '50, este nuevo recurso tecnológico trajo enormes beneficios y serios problemas: en ciertos casos, permitía mantener a los pacientes con vida aunque en un estado de coma irreversible que podía prolongarse por años. Casos como el de Karen Ann Quinlan (1976), una joven en coma profundo, cuyos padres solicitaron permiso para retirarla del respirador artificial, terminaron de poner de manifiesto que estas cuestiones planteaban problemas que excedían el ámbito médico y requerían otras voces y reflexiones.

¿Quién debía decidir si el paciente seguiría –o no– conectado al respirador? ¿El médico? ¿La familia? ¿Cuál debía ser el fundamento ético de tal decisión? Este tipo de interrogantes comenzaba a señalar la necesidad de recursos que excedían los de la *expertise* médica o meramente técnica.

También fue determinante en el surgimiento de esta disciplina el cambio que sufrieron ciertas actitudes sociales. La caída de los absolutismos provocó la horizontalización de las relaciones de poder y la instauración de regímenes democráticos inauguró un nuevo tipo de relación entre los ciudadanos y sus representantes políticos. En este contexto, la relación médico-paciente atravesó grandes transformaciones respecto de épocas pasadas. Cincuenta años atrás, el médico

visitaba la casa de la familia, conocía a todos sus miembros, sabía qué enfermedad había tenido cada uno y, fundamentalmente, era una figura muy respetada. En las últimas décadas, el tipo de cuidado y el modo de organización de la medicina se modificó sustancialmente: los grandes hospitales comenzaron a tener un rol preponderante, se difundió la división del trabajo médico por especialidades y se produjo una precarización de la profesión médica. Este proceso afectó la autonomía de los médicos y el ejercicio de su profesión. Dejó de existir el médico de familia. Muchos profesionales comenzaron a trabajar en hospitales, a realizar continuas guardias o a atender innumerables pacientes en un tiempo muy limitado. Los médicos dejaron de inspirar el respeto y la admiración reverencial que despertaban en el pasado; y los pacientes ya no fueron tan "pacientes".

A raíz de estas situaciones, en un primer momento, filósofos o "bioeticistas", personas ajenas al mundo médico, comenzaron a acercarse a la cama de los pacientes.

## ¿Y la filosofía?

Los acontecimientos y casos antes mencionados ponen a la ética en una situación imprevista: los médicos se vuelven hacia los filósofos en busca de respuestas. Pero, ¿cuál era la situación de la ética en ese momento? Tal como lo plantea Toulmin en el artículo mencionado, en las universidades de la época, prevalecía la metaética. En parte esto sucedía porque, tradicionalmente, se habían desarrollado teorías éticas deontológicas y utilitaristas que, en ocasiones, habían conducido a sostener posiciones irreconciliables. La ética se encontraba estructurada por dos teorías que, frente a ciertos problemas específicos, entraban en conflicto e impedían cualquier tipo de acuerdo o consenso. Durante la primera mitad del siglo XX, la ética normativa mostraba un camino sin salida.

Frente a este panorama, el positivismo lógico, la filosofía predominante de ese tiempo, se enfrentó a la ética convencional. Este movimiento filosófico privilegia el lenguaje descriptivo porque las proposiciones o enunciados son los únicos que pueden ser considerados verdaderos o falsos. Desde el punto de vista del positivismo lógico, las reglas, normas e imperativos que conforman la ética carecen de sentido. De ahí que esta corriente filosófica haya negado casi unánimamente la ética normativa, manifestando cierto desprecio hacia esta disciplina. Carnap afirmaba que las proposiciones de la ética son pseudoproposiciones que no tienen contenido epistémico, pues no son más que expresiones de sentimientos que a su vez tienden a suscitar sentimientos y voliciones en quienes las escuchan.[3]

Pese al fuerte embate del positivismo lógico algunos enclaves utilitaristas resisten los ataques, especialmente en el mundo anglosajón. La ética abandona el análisis de propuestas normativas por la metaética, el análisis del lenguaje y los conceptos involucrados en el discurso ético. Los problemas de los que empieza a ocuparse son: ¿Qué significa decir que algo es correcto? ¿Qué expresamos cuando decimos que "*se debe* realizar una acción x"? ¿Se trata de una expresión de deseo? ¿De una orden?

Este análisis metaético se desarrolla durante la primera mitad del siglo XX. Evita comprometerse con teorías éticas o proponer nuevas. Sin embargo, a pesar de esta situación de escepticismo, los años '70 plantean sus dudas y cuestionamientos y parece que es la filosofía la que puede brindar alguna respuesta. Debido a estas necesidades, los primeros bioeticistas recurren a las clásicas teorías éticas, desempolvando propuestas deontológicas o pidiendo ayuda a planteos

3 Carnap, 1935, p. 301, traducción española (1974): "Los enunciados de la ética normativa, tengan la forma de reglas o la forma de enunciados valorativos, carecen de sentido teórico, no son enunciados científicos (entendiendo la palabra científico en el sentido de cualquier enunciado afirmativo)".

consecuencialistas que habían sido relegados en pos de un análisis del lenguaje ético. La ética normativa comienza a revitalizarse al son de las acuciantes preguntas de los profesionales de la salud.

Paralelamente, en los años '70 resurge la filosofía política de la mano de dos teóricos excepcionales. Por un lado, John Rawls logra formular una teoría de la justicia que le permite justificar un Estado de bienestar tomando teorías clásicas como el contractualismo y reactualizando de manera original tales planteos. Sus formulaciones, por ejemplo, brindan apoyo teórico a los Estados europeos y su redistribución de la riqueza. Por otro lado, Robert Nozick, formula un planteo –cuasi antagónico– justificando únicamente un estado de mínima con poder de policía y sin redistribución. Este autor provee la justificación de las propuestas neoliberales de los últimos años. Estos dos filósofos reinauguran los debates actuales de la filosofía política y ponen en un primer plano filosófico una serie de debates antes prácticamente inexistentes.

Así pues, frente a los dilemas que se les presentan a los médicos, comienza esta nueva disciplina a recuperar principios y teorías éticas clásicas para ayudarlos a reflexionar y se compromete con la práctica cotidiana del equipo de salud. De este modo, surgen respuestas teóricas y prácticas desde la bioética. En esta primera etapa, sus primeras formulaciones se centran, fundamentalmente, en el problema de la autonomía o del respeto por las personas y el derecho de los pacientes. En general los primeros planteos se caracterizan por resultar bastante generales, incorporando las teorías éticas clásicas (deontologismo-consecuencialismo) y *aggiornando* otras propuestas de la ética, como la casuística o la teoría de la virtud. Algunas de las preguntas que se formulan en ese momento son: ¿es éticamente justificable la eutanasia? ¿Plantean las nuevas técnicas de reproducción asistida problemas éticos? ¿Qué

tipo de pauta ética o regulación debería formularse a partir del proyecto genoma humano? Cabe destacar que el abordaje de estos problemas es independiente del contexto o que, al menos, este no juega un rol importante en el tipo de respuesta que se brinda.

Desde una perspectiva práctica, se formula la teoría del consentimiento informado, que consiste en pedir autorización al paciente para realizar determinadas prácticas e informarlo cabalmente, protegiendo su derecho a rechazar tratamientos; se proponen poderes vitales que explicitan cómo se quiere llegar a los últimos días de vida; se recomienda la creación de comités de ética en los cuales se puedan debatir casos dilemáticos teniendo en cuenta las necesidades y concepciones de los pacientes involucrados.

Nótese cómo se encuentra en la ética la fuente de reflexión sobre ciertas cuestiones dilemáticas y cómo este tipo de análisis comienza a resultar vital, ya que estos problemas nos atañen a todos. Todos somos, en diferentes momentos de la vida, pacientes; todos nos enfermamos y todos debemos enfrentarnos a tales cuestiones. En este sentido, entonces, es clara la vigencia de este tipo de reflexión para cada uno de nosotros en uno de los aspectos más cotidianos de nuestra existencia.

## Lo *sexy* y lo *aburrido* en la bioética

Sin embargo, en la última década, dicho análisis resulta insuficiente. La bioética se torna cada vez más internacional y comienzan a tomar relevancia planteos y discursos antes no considerados. Por ejemplo, cuestiones de justicia, contexto o vulnerabilidad. El espectro de temas comienza a ampliarse. Se toma conciencia del peso de las diferencias culturales y el impacto que esto puede tener en las cuestiones relacionadas con la salud. Asimismo, queda en evidencia que las

respuestas válidas en una sociedad pueden no ser tales en otro contexto.

Frente a esto, una estrategia puede ser "distribuir" problemas. O sea, asignar determinados planteos de la bioética a determinados países. Por ejemplo, con frecuencia se escucha que los países industrializados deberían trabajar sobre clonación, células germinales o cuestiones de genética, porque parecen ser los problemas que estas sociedades enfrentan y ellas las más indicadas para tratarlos. Pero, ¿es esto así?

Explorando esta propuesta en un artículo que publicamos con Arleen L. F. Salles (Luna y Salles, 1996), cuestionamos el supuesto que identifica problemas con países y señalamos la existencia de dos tipos de temas en la bioética. Los denominamos, no muy académicamente, "problemas *sexies* y problemas *aburridos*".

La idea no era brindar una clasificación taxativa o exhaustiva, sino plantear una distinción en función de ciertas características que se asocian con cada una de las cuestiones. Los problemas *sexies* corresponden, por ejemplo, a las técnicas de reproducción asistida, el proyecto genoma humano, la investigación en células germinales o la clonación de embriones humanos. ¿Por qué resultan *sexies*? Porque son cuestiones que seducen, que inmediatamente atraen y llevan a una toma de posición a favor o en contra. Son temas que fascinan a la prensa y esta les dedica ríos de tinta. Tienen una especial conexión con la ciencia, la tecnología y sus últimos adelantos. Están inmersas en el hechizo de las realizaciones científicas: por un lado, generan embeleso y curiosidad; y, por otro, asustan. Ponen de manifiesto el poder del hombre, su capacidad para alterar la naturaleza y traspasar ciertos límites, siendo esto anteriormente algo inimaginable. Repentinamente surge la posibilidad de lograr que mujeres posmenopáusicas tengan hijos o de crear seres idénticos. Estos parecen ser los problemas que atañen a muchos de los países industrializados.

No sucede lo mismo con el segundo tipo de problemas, que comprenden cuestiones tales como la relación médico-paciente, los comités y los códigos de ética, la noción y práctica del consentimiento informado, el respeto a los derechos reproductivos o la distribución de recursos en salud. Son problemas *aburridos*. Se trata de planteos comunes, no rimbombantes, que se presentan a diario, como la falta de camas para atender a un paciente o un médico/a que oculta el diagnóstico a su paciente. Son situaciones alejadas de la ciencia que reflejan la vulnerabilidad de las relaciones humanas, las dificultades para mejorarlas, las fragilidades de las personas. Enfrentan con los propios límites... eternas dificultades que hablan de justicia, honestidad, y vínculos entre las personas. No concitan la atención de la prensa. Por el contrario, generalmente son ignoradas, justamente por ser aburridas, cotidianas y, quizás, irresolubles. Les interesan, en cambio, a los médicos, al equipo de salud, a quienes están en las trincheras y las viven como lacerantes situaciones diarias. Parecen ser los problemas básicos de los que deben ocuparse nuestros países.

## El caso de la genética

¿No es acaso cierto que existen algunos temas que determinadas sociedades deben abordar? Por ejemplo la genética, cuyo desarrollo e implementación se da sobre todo en muchos países industrializados, indudablemente, se presenta como un problema *sexy*. Ilustra el poderío del hombre frente a la naturaleza y la posibilidad de continuar alterándola y modificándola. Puede involucrar desde el nuevo diagnóstico genético hasta la posibilidad de realizar mejoramientos genéticos –como brindar una mayor inmunidad o evitar enfermedades– y la investigación genética en línea germinal –la posibilidad de alterar genéticamente

no solo a un futuro hijo sino a futuras generaciones. Lo que a primera vista puede parecer aterrorizador es –en realidad– la continuación de un proceso de modificación inherente a la historia de la medicina. La medicina puede leerse como una continua lucha para vencer lo "natural". Las enfermedades y el sufrimiento son naturales y, hasta poco tiempo atrás, morir a una edad temprana era también natural. La genética, en su aplicación médica, transita estos mismos carriles.

Es posible que el desarrollo de la genética produzca una verdadera revolución en el tratamiento y terapéutica de muchas enfermedades. Probablemente altere el ejercicio mismo de la medicina. Podría implicar la posibilidad de realizar tratamientos "de por vida".[4] También es posible que se logre evitar el uso de muchas drogas de uso actual y que los tratamientos de las enfermedades mejoren notablemente. Es evidente que la genética sugiere posibilidades interesantes y que por ello resulta tan atractiva.

Sin embargo, la genética también plantea nuevos desafíos. Por ejemplo repensar la definición de enfermedad. ¿Qué hay que hacer frente a las condiciones *borderline* –por ejemplo, la baja estatura o una obesidad moderada? ¿Considerarlas enfermedades? Si se adopta una visión amplia de la definición de enfermedad, ello implicará medicalizar aun más la vida cotidiana, con los consiguientes problemas que acarrea. Esto es, cada vez estamos más invadidos por "nuevas enfermedades", nuevos tratamientos y modos de vida que deben implementarse para satisfacer una supuesta regla de normalidad. Si, por el contrario, adoptamos

4 Actualmente, una persona insulino-dependiente tiene que controlar su nivel de insulina todos los días, debe cumplir con una dieta estricta, hacer el tipo de ejercicio adecuado pero, además, debe inyectarse todos los días insulina, con los inconvenientes y costos que esto implica. Es posible que en las próximas décadas se pueda "reparar" o "introducir" un nuevo gen que permita que la insulina se exprese normalmente, y toda esta terapia tan costosa e inconveniente se pueda evitar.

una visión estrecha y no las consideramos enfermedades, los tratamientos de estas condiciones quedarán en manos privadas y solo serán accesibles para quienes tengan recursos económicos. Esta última opción aleja la posibilidad de demandar los beneficios de estas nuevas tecnologías como parte del derecho a la salud.

El avance en genética también plantea una serie de problemas respecto del desequilibrio que produce disponer de tanta información. En una primera etapa, tendremos mucha más información que posibilidades preventivas o terapéuticas, lo cual genera una sensación de impotencia. Sabremos que padeceremos cierta enfermedad y no podremos hacer nada al respecto. De hecho, esto es lo que sucede actualmente. ¿Cómo debemos manejar esta información? En muchos casos, además, puede brindar datos sobre diferentes miembros de la familia, con las divergencias y los conflictos que esto puede implicar. Por otra parte, la genética, en muchas ocasiones ofrece probabilidades y no certezas. El desarrollo de ciertas enfermedades dependerá de múltiples factores, como el medio ambiente. También conlleva el riesgo de discriminación y estigmatización. Para poder comprender cabalmente la naturaleza y el impacto de la información genética se necesita educación, así como políticas específicas para que este tipo de información no caiga en manos de empleadores abusivos o compañías de seguros de vida o de salud.

Estos son algunos de los problemas que plantea la genética en la actualidad. En principio, podría considerarse que los mismos y sus respectivas respuestas pueden trasladarse a todas las sociedades. Así pues, una opción sería repartir el trabajo y dejar que algunas sociedades –aquellas que se enfrentarán a estos problemas en el corto plazo o aquellas que tienen los recursos necesarios para abordar estas cuestiones– se ocupen de ellos, que sean pues los países industrializados los que las resuelvan.

¿Debemos, entonces, dejar estas reflexiones en manos de los países del Norte e importar sus políticas y formas de implementación? Podría creerse que los problemas *aburridos* son ajenos a los países industrializados y que solo son nuestros. Deberíamos preocuparnos por la falta de recursos y su distribución, la falta de insumos o de respiradores en los hospitales. Sin embargo, esto no es así. Los llamados países desarrollados siguen padeciendo problemas *aburridos.* Un caso paradigmático es la situación de los EE.UU., que actualmente tiene 43 millones de personas sin cobertura de salud o con una cobertura inadecuada, y que ha sufrido el fallido intento de Clinton de brindar acceso universal a la atención de la salud, lo que continúa con fuertes polémicas en el gobierno de Obama. Ellos no tienen necesariamente resueltos sus problemas aburridos.

Tampoco es cierto que los desarrollos tecnológicos no tengan impacto en países en desarrollo. La tecnología no reconoce fronteras y sus avances son adoptados rápidamente en todo el mundo. Volviendo al caso de la genética, en nuestro país se ofrecen sofisticados estudios. Otro claro ejemplo de esto se puede encontrar en las tecnologías de reproducción asistida.[5] Por lo tanto, pensar que nuestros países están exentos de ciertas problemáticas tecnocientíficas es un claro error.

La reproducción asistida o los diagnósticos prenatales son un buen ejemplo de la interacción que hay entre problemas *sexies* y *aburridos.* En ocasiones, esta conexión plantea problemas, dilemas, perplejidades. La técnica puede ser la misma que se utiliza en los países industrializados, pero el contexto es muy diferente. Por ejemplo, en la Argentina, los diagnósticos prenatales ayudan a prepararse y elegir positivamente recibir un niño con ciertas discapacidades; pero no permiten

5 El ICSI (*Intracytoplasmatic sperm injection*), por ejemplo, fue exportado a Latinoamérica en solo tres años.

lo contrario, esto es, discontinuar un embarazo en el que se sabe que se tendrá un bebé con serios problemas genéticos. Se realiza el diagnóstico, se informa a la pareja (con el impacto psicológico que esto puede tener) y se los deja "solos". En muchos casos, quienes tienen recursos económicos, recurrirán a abortos ilegales; quienes no tienen los medios, en cambio, se encontrarán con un niño que sufrirá una enfermedad dolorosa, del cual probablemente no podrán hacerse cargo, o deberán enfrentarse a un aborto ilegal e inseguro, que quizás termine en la muerte de la mujer o le provoque serios problemas obstétricos.[6] En nuestro país, no existe la opción de interrumpir un embarazo si el feto padece serias malformaciones genéticas –excepto en el caso de la Ciudad de Buenos Aires, donde existe una ley que permite el "adelantamiento del parto" a las 24 semanas de embarazo, solo en casos de anencefalia.[7] Nuestro contexto socioeconómico y cultural es muy diferente del de Europa o los EE.UU. Así pues, confiar en la posibilidad de extrapolar respuestas que resultan funcionales en otras sociedades, sin más, implica desconocer estas tragedias cotidianas y conlleva una gran hipocresía. Ignorar el incumplimiento de los derechos reproductivos, la falta de legislación sobre aborto en casos de severos problemas genéticos, la infertilidad secundaria provocada por la falta de educación sexual, las consecuencias de los abortos ilegales, las condiciones de pobreza y la desigualdad en el acceso al cuidado de la salud es inaceptable. Por lo tanto, la división de problemas éticos por países es totalmente inadecuada.

Dejar de lado un pensamiento crítico local lleva a desconocer los problemas reales que estas técnicas enfrentan en

6 De hecho, más del 40% de las camas de los servicios de ginecología y obstetricia de los hospitales del país está ocupado por mujeres que han sufrido complicaciones derivadas de la práctica de un aborto.

7 Un bebé que nace sin gran parte de su encéfalo y que, inevitablemente, muere a las pocas horas o a lo sumo días de haber nacido.

nuestros países. Indudablemente, hay interacción entre estas *aburridas* cuestiones de salud pública y algunos problemas *sexies.*

Así, aun si se concediera tal división de problemas por países y se aceptara que los países que desarrollan la tecnología son aquellos que deben estipular las pautas éticas, la propuesta sigue siendo errónea. La respuesta que se brinda en EE.UU. o Europa al problema de la genética y los diagnósticos prenatales difiere de la que se implementa en nuestros países, en los cuales –por ejemplo– no existe la posibilidad de practicar un aborto por malformaciones genéticas del feto de manera legal y segura. Es imposible transplantar las respuestas brindadas "asépticamente". Estas técnicas se insertan en un contexto muy complicado, en un país en el cual es moneda corriente la doble moral y la hipocresía, y en el cual ciertos problemas *aburridos* pareciera que no existen. En este sentido, no solo aquellos interesados en la bioética sino la sociedad en su conjunto deberían tomar conciencia de estos problemas y no cerrar los ojos ante estas espinosas cuestiones.

Así, si volvemos a nuestro recorrido histórico de la bioética, podemos observar una segunda etapa, una que no se queda en la mera pregunta por la justificabilidad ética de la genética o de nuevas técnicas o que formula planteos generales. Lo que se observa en esta segunda etapa de la bioética es la necesidad de tener en cuenta el contexto y las condiciones de las diversas sociedades. Hoy podemos ver cómo conviven en la reflexión bioética desde los derechos de los pacientes –planteados ya en su primera etapa–, hasta las tecnologías de punta, impregnadas por las condiciones del contexto que, en muchas ocasiones, hablan de vulnerabilidad, de falta de recursos o del incumplimiento de los derechos humanos –tal como lo plantea una bioética global. En este sentido, en los últimos años, se han incorporado a la reflexión en bioética las teorías éticas clásicas y los conceptos y teorías

provenientes de la filosofía política (Luna, 2005), como las teorías de justicia global o el concepto de explotación, que permiten abordar estos acuciantes problemas tematizando también el contexto.

## Bioética y antropología filosófica

Ahora bien, lo anterior forma parte de los desarrollos más conocidos de la bioética: sus planteos en tanto ética aplicada, aquellos que ayudan a pensar cómo actuar frente a ciertas situaciones o si se pueden justificar éticamente ciertas prácticas. Resulta natural utilizar la ética y la filosofía política para ello, dados los aspectos normativos que proveen. Pero existe otra dimensión de la bioética, no suficientemente explorada hasta el momento, que es la que se vincula con otra disciplina filosófica, la antropología filosófica.

Es probable que aún no se hayan explorado las posibilidades y los lazos de la bioética con otras disciplinas, debido a su reciente surgimiento. Sin embargo, del hecho de que dicha conexión no se haya explicitado hasta el momento, no debe inferirse que la bioética carece de relevancia para la filosofía, en general, y para la antropología filosófica, en particular.

La antropología filosófica puede pensarse, todavía, como una disciplina abierta, susceptible de enriquecerse con aportes de la metafísica, la ética, la teoría de la acción o la filosofía de la tecnología. El clásico planteo kantiano sugiere que la antropología filosófica y, concretamente, la pregunta por el hombre[8] implican cuestiones centrales de la teoría del conocimiento, la ética y la teología racional.

---

8 Es importante destacar que, en general, se hace referencia a la pregunta por el "hombre", en lugar del "ser humano", dado que corresponde al lenguaje de la época utilizado por Kant. Por ello se mantiene la terminología, pese a las connotaciones de género que implica.

Frente a lo natural que resulta para la bioética recurrir a la ética y a la filosofía política, ¿por qué podría pensarse que la antropología filosófica tiene relación con la bioética? Hay, al menos, dos posiciones básicas con respecto a esta disciplina. La primera consiste en la identificación de la antropología filosófica con ciertas corrientes filosóficas particulares, como la filosofía de la existencia y la fenomenología, entre otras, las cuales tradicionalmente han tratado algunos de los grandes temas de la antropología filosófica. La bioética no parece, en primera instancia, estar ligada a este tipo de reflexiones, lo que hace que su aporte pueda ser considerado como ajeno o no relevante. No voy a examinar si es correcto dar prioridad en esta disciplina a ciertas corrientes filosóficas particulares. Aún si se concede que estas ocupan un rol principal, la antropología filosófica no se reduce a ellas. Por otro lado, algunas de las lecturas del ámbito de la biopolítica actual convergen en el campo de análisis de la bioética. Por ejemplo, cuando Alessandro Pandolfi señala, citando a Foucault, que "la medicina se convierte en un poder autoritario con funciones normalizadoras que van mucho más allá de la existencia de las enfermedades y de la demanda del enfermo" explicita muchos planteos de la bioética, especialmente de la bioética feminista. Así, se puede ver cómo ciertos planteos de la bioética coinciden con los de la biopolítica y otro tipo de reflexiones actuales, cuyos límites en tanto disciplinas no resultan tan claros.

Existe otra línea de reflexión según la cual la antropología filosófica consiste en "*un área de la filosofía* en la que se agrupan los numerosos y complicados problemas que se plantean al reflexionar filosóficamente acerca del ser humano" (Rabossi, 1991). De acuerdo con esta segunda concepción de la antropología filosófica, la disciplina comprende un núcleo abierto de problemas y no se sirve necesariamente de un método o corriente filosófica específicos; se vale,

en todo caso, de la reflexión crítica y de la argumentación racional en torno a un conjunto de cuestiones. Siguiendo esta última concepción de la antropología filosófica, se la ha entendido como un análisis de la acción humana, de la racionalidad, de la noción de persona e identidad personal, de la relación del ser humano y la tecnología o de la relación mente-cuerpo. Es en esta línea filosófica en la que pueden enmarcarse, sin mayores dificultades, los planteos que la bioética puede aportar. Considérese, por ejemplo, de qué manera la existencia de embriones *ex utero*, bebés anencefálicos (sin cerebro), y comatosos irreversibles pueden funcionar a modo de ejemplos y contraejemplos en discusiones antropológicas y, de este modo, enriquecer el análisis de la noción de persona. Una antropología filosófica actual debe recoger algunas de las reflexiones, preguntas y dudas que formula la bioética y analizarlas. Esta tarea exige una actitud problemática respecto de la antropología filosófica, esto es, estudiar de modo crítico los problemas que se generan permanentemente y sobre los cuales la bioética presenta continuos ejemplos.

Una vez aceptada una concepción de la antropología filosófica como disciplina que pueda incorporar la reflexión bioética sin mayores inconvenientes, resta un segundo interrogante. Con la inserción de la bioética en el pensamiento antropológico, ¿no se corre el riesgo de reducir el problema antropológico al problema ético?

Podría objetarse que la bioética incluye elementos de la ética como, por ejemplo, la consideración de valores. Quizás la mayor diferencia entre la antropología filosófica y la ética estribe en que en la antropología filosófica no se concluye en una normativa ni se justifica lo que *debe ser*; se plantea, en cambio, lo que *es*, qué consecuencias tiene en el ser humano y cómo se construye una idea de persona. Sin embargo, hay una primera parte del análisis que efectúa la bioética que no necesariamente es normativo y que puede ser compartido

por ambas disciplinas. Una respuesta interesante es aquella que no niega la importancia de la ética, que reconoce que los valores son inherentes al ser humano y que no se puede pensar a las personas sin hacerlo con sus valoraciones. Así pues, los aportes que puedan realizarse desde una ética aplicada, como la bioética, pueden enriquecer los análisis de la antropología filosófica.

Por otra parte, vale la pena señalar que aceptar esta propuesta no implica necesariamente reducir la antropología filosófica a la bioética. En cambio, supone tener en cuenta reflexiones y planteos relevantes para la misma. Y así como la ética y la filosofía política nutren a la bioética al proveerle un marco de reflexión que esta debe incorporar a sus análisis, la antropología se nutre de la bioética.

Lo dicho conduce a otra característica compleja de la antropología filosófica, que es su relación –que, a veces, puede interpretarse como deuda o como superioridad–[9] con otras disciplinas o áreas afines. Y esta complejidad está en el origen mismo de la disciplina. No en vano, cuando Kant[10] plantea las ya famosas preguntas "¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me es permitido esperar?", concluye que se resumen en "¿Qué es el hombre?". Así, cuando reflexionamos sobre el ser humano es inevitable pensarlo con sus valores, en función de sus acciones y cómo debe ejercerlas, así como de su posibilidad de conocimiento. La antropología filosófica es una disciplina relativamente reciente –todavía se plantea qué se quiere significar con ella–;[11] sin embargo, muchos de sus desarrollos surgen de la interfaz con otras áreas. Pretender un aislamiento e independencia

---

9 La idea de deuda o de superioridad dependerá de cómo se evalúen los aportes e interrelaciones entre las diferentes disciplinas. Una interpretación posible de la propuesta de Kant apunta a la superioridad de la antropología, en tanto resume las otras reflexiones y preguntas.

10 Véase Kant (ediciones varias).

11 Véase Morey (1989) y San Martín (1988).

absolutos equivaldría a desconocer la riqueza de las diferentes disciplinas filosóficas.

Algunos de los planteos de la bioética, entonces, pueden enmarcarse dentro de cierta propuesta de la antropología filosófica y ello no necesariamente implica una reducción de esta disciplina. La bioética provee a la antropología filosófica, como se verá, nuevos elementos y reflexiones sumamente actuales –algunos de los cuales se refieren a los grandes problemas del ser humano contemporáneo.

## ¿Preguntas bioéticas o antropológicas?

Como puede observarse, la bioética brinda una reflexión cuidadosa sobre el ser humano, sus acciones y sus valores; y al hacerlo, presenta al ser humano con sus dilemas contemporáneos. Pese a que la bioética no se agota en esto (hay reflexiones dirigidas a cuestiones no humanas), no se puede negar que uno de sus ejes centrales es la persona y sus acciones –de índole bastante específica, como las actividades médicas o la experimentación biomédica. Aunque estas acciones se analizan a la luz de los valores y de los dilemas éticos que plantea la sociedad contemporánea, no cabe duda de que ponen de manifiesto una cierta percepción acerca de la naturaleza del ser humano, cómo actúa, cuáles son sus problemas. Permite, por ejemplo, observar cómo cierta reconsideración de los valores conlleva un cambio de actitudes, cómo de respuestas de sumisión y verticalidad con el otro se está pasando a actitudes de respeto de sí y del otro, y a una mayor horizontalización en las relaciones con los semejantes (y, entre ellos, con el médico).

La bioética, por otra parte, analiza ciertas etapas vitales por las que pasan las personas a la luz de desarrollos tecnológicos o innovaciones sociales que ponen de relieve la pregunta por el ser del hombre desde la inserción o el impacto

de una tecnología en especial: la técnica médica. Se formulan planteos respecto del comienzo de la vida, reflexiones acerca de ciertas etapas cruciales del desarrollo humano y dudas en relación con el final de la existencia.

Así, uno de los puntos a considerar es la medicalización creciente de la vida cotidiana. En la actualidad, pareciera que no existen terrenos que le sean ajenos a la medicina. Desde 1930, con las primeras investigaciones de las sulfamidas, luego el descubrimiento de los antibióticos, la penicilina, el aislamiento de las vitaminas básicas, el refinamiento de los anestésicos, los nuevos métodos diagnósticos, hasta la incorporación de dietas equilibradas, ejercicios o deporte, la intromisión de las indicaciones médicas es virtualmente infinita. Y la medicina, con su sofisticado y sutil soporte técnico, inunda la vida cotidiana. Procesos vitales antes considerados naturales, como el parto, la concepción, la menopausia y la vejez, se tratan actualmente como procesos médicos. Esto abarca recientes "problemas médicos": desde la impotencia masculina –disfunción eréctil– hasta los niños inquietos –con el denominado síndrome de ADD. Así, se puede observar cómo cuando se ha encontrado una formulación médica o un tratamiento para cualquier inconveniente antes considerado una "característica" natural, un proceso de envejecimiento, ahora es categorizado como una cuestión médica.

¿Tiene alguna relevancia este sutil y, al parecer, inocuo proceso de medicalización en nuestra concepción de nosotros mismos? Una posibilidad es adherir al credo progresista, que anima la medicalización. Se trata de concebir la salud como sinónimo de bienestar material, eficiencia laboral, éxito profesional y capacidad de consumo. Desde esta posición, se interpreta como un logro el destierro de algunas de las enfermedades más temidas y la postergación de la muerte. Sin embargo, vale la pena mencionar los desequilibrios mundiales: esto se aplica principalmente a las sociedades

industrializadas, ¡mientras gran parte de la población mundial queda postergada, diezmada por enfermedades infecciosas y con una expectativa de vida de aproximadamente cuarenta años![12]

Frente a esta visión tan optimista para ciertas poblaciones del mundo, que se fascina con el progreso y enarbola el paradigma del hombre saludable como el logro de las últimas décadas, existen otras voces que desconfían de tantas bondades. La materia de la medicalización es la salud, un ámbito material y simbólico potencialmente ilimitado, ya que todos los aspectos de la producción y la reproducción tienen que ver con ella.[13] En este sentido, resulta significativa la función normalizadora y "autoritaria" de la medicina pautando la vida social e individual, instaurando aquello que califica como normal y como patológico, lo sano, lo enfermo. Se explicitan parámetros de crecimiento "normal" o cómo se debe vivir, y la vida cotidiana queda permeada por la asepsis, la higiene, las dietas balanceadas, el deporte, la prevención y los tratamientos estipulados. Para explicar esto se utilizan criterios binarios como lo normal-lo patológico, lo legal-lo desviado, salud-enfermedad. Como decía Foucault vivimos en un régimen para el cual una de las finalidades de la intervención estatal es la cura del cuerpo, la salud física, la relación entre la enfermedad y la salud. Una mirada filosófica señala que tanto las políticas sociales que apuntan a prevenir y a curar, como las pautas aceptadas por el paradigma científico-médico tienen fuerte impacto en la concepción de la persona misma. Desde la perspectiva individual y social parece haber un implícito mandato a ser siempre vitales, jóvenes y activos. En este sentido, la concepción de la "naturaleza humana" actual parece sutilmente permeada por estas imposiciones.

12 Esta es la situación, por ejemplo, de África.
13 Véase Pandolfi (2007: 194).

Indudablemente, todo este proceso de medicalización incide en la percepción del propio cuerpo y en la "posesión" del mismo. Por ejemplo, el feminismo señala que hasta las primeras décadas del siglo XX, durante el embarazo, el médico además de realizar un examen visual del cuerpo dialogaba con la mujer, le preguntaba por los síntomas y los padecimientos para poder interpretar, a partir de allí, su estado de salud y el del feto. Con la medicalización del embarazo, este diálogo se interrumpe; los métodos diagnósticos, ecografías y análisis clínicos oscurecen la participación de la mujer, que pasa a ser una mera observadora y contenedora del feto en crecimiento y pierde toda autoridad y conocimiento sobre sí misma. El cuerpo se vuelve un extraño a los ojos del experto y a los de la mujer misma. Las mujeres y los pacientes, en general, tienden a desaparecer frente a la mayor realidad que adquieren los análisis clínicos, los métodos diagnósticos. Sus palabras y sus relatos pierden importancia, ya que lo único real parece ser la interpretación tecno-científica.

Otras cuestiones que se esgrimen en relación con el principio de la vida se vinculan con posibles modificaciones a partir de la aplicación de nuevas técnicas en reproducción. Estos análisis varían, abarcan desde madres sexagenarias hasta complicadas relaciones parentales en donde la madre genética es la abuela o la tía del niño. Nuevamente, esto puede leerse como un logro y la existencia de una mayor autonomía respecto de las posibilidades reproductivas de las mujeres, o como una sutil imposición del contexto, que continúa reforzando no solo el rol femenino reproductor sino que no atiende a los límites antes considerados "naturales". Hoy, por ejemplo, mujeres solas de más de cuarenta años pueden acceder a congelar sus óvulos para lograr, más adelante, el anhelado embarazo. ¿Posibilidad de embarazo real o ilusión creada por este nuevo mercado reproductivo?

Debemos reflexionar acerca de la posibilidad de elegir el sexo del bebé y, a medida que pase el tiempo, de seleccionar algunos rasgos genéticos. Así pues, y en función de todos estos "avances", ¿cómo incide este nuevo abanico de posibilidades en nuestra concepción del ser humano? ¿Cómo influye esto en nuestra percepción de los límites entre lo que se puede o no hacer con los seres humanos? ¿Podemos elegir y "diseñar" nuestra futura descendencia? ¿Es válido no interferir en la carga genética de un hijo si se sabe que esto implicará transmitirle una seria enfermedad genética? Tómese en cuenta que interferir implica alterar pautas milenarias, por las cuales este tipo de "suerte" era obra divina o de la Naturaleza, en la cual los seres humanos no tenían derecho a intervenir. Ahora no solo parece que no existe tal "suerte" y que se tiene derecho a intervenir sino, aún más, que se tiene una obligación.[14] En este sentido, todos estos nuevos planteos y dilemas no solo implican una nueva forma de concebirnos –más allá de los límites antes pensados como "naturales"– sino también de percibirnos en tanto seres responsables y de considerar la suerte en el mundo...

## Finales de la vida

Si consideramos, a modo de ejemplo, una de las últimas etapas vitales, notamos que el mercado ofrece drogas de juventud, antioxidantes, operaciones estéticas, colágenos, ejercicios físicos y otros tratamientos que intentan detener el paso del tiempo en los individuos. ¿Involucra esto un cambio en la concepción de lo que las personas deben ser: seres eternamente jóvenes, artificialmente mantenidos

14 Véase Luna y Manterola (2004) y Luna (2001a).

y reconstruidos, que no son rozados por la decrepitud? ¿O acaso solo implica el legítimo interés de sentirse bien? ¿Influyen estas acciones en pos de la juventud eterna, de alguna manera, en nuestra concepción de lo que es o debe ser la persona?

Paradójicamente, lo anterior se contrapone a los planteos actuales del derecho a morir y lleva a los planteos relativos al fin de la existencia. Hasta la mitad del siglo pasado, la muerte se percibía como el enemigo, se hacía todo lo técnicamente posible para evitarla, se confiaba en la ciencia y sus posibilidades técnicas, se luchaba agresivamente y la inmortalidad parecía estar al alcance de las manos. Ahora, paradójicamente a primera vista, se plantea el derecho a morir, a una "buena" muerte, y se cuestionan los tratamientos agresivos que prolongan la vida.

En relación con el final de la vida, se puede decir con bastante seguridad que el morir ha cambiado: ya no se muere en la casa, rodeado de afecto y del cuidado de familiares, de una simple neumonía. Más del 80% de las muertes actuales[15] consisten en padecimientos crónicos o enfermedades degenerativas, procesos que duran años y que generalmente terminan en hospitalizaciones.[16] La muerte en terapia intensiva, con artefactos y gente de guardapolvo blanco alrededor genera nuevas actitudes, nuevas demandas como, por ejemplo, el pedido de una muerte digna o lo que actualmente se conoce como "derecho a morir". Los avances tecnológicos mostraron ciertos efectos paradojales, desmitificaron las posibilidades de curación y la ilusión de la inmortalidad finalmente cayó. Actualmente, cada vez con mayor frecuencia, se pide la muerte, la muerte digna.

---

15 El dato estadístico se refiere a la muerte en ciudades o en países medianamente desarrollados.

16 Véase Battin (1994).

¿Qué significa este nuevo concepto de vida y de muerte "digna"? ¿Qué relevancia tiene en un planteo antropológico? ¿Alude, acaso, a la pérdida de la dignidad, de la humanidad?

Lo que significa la muerte está indisolublemente unido a lo que significa la vida. Nuestras muertes son un componente de nuestras vidas y acerca de ellas podemos realizar elecciones significativas. Parece, entonces, importante una reflexión y conceptualización acerca de cómo queremos vivir nuestra muerte. ¿Se trata de un derecho? ¿Implica un planteo universal? ¿O tienen incidencia en esta conceptualización de la muerte ciertas tradiciones, cosmogonías y creencias culturales?

Por otro lado, cambios tecnológicos y necesidades sociales tales como los transplantes de órganos han llevado a cambiar el criterio que definía la muerte. La muerte deja de ser algo fácilmente identificable (por la falta de latidos del corazón y de la respiración) para quedar en manos de especialistas que, gracias a complicados estudios, determinan si alguien está vivo o no (muerte encefálica).[17] Nuevamente, todo este proceso de medicalización quita a las personas las pocas certezas que poseían: ¿cómo puede ser que alguien esté muerto si respira y su corazón late (ayudado por la tecnología, pero manteniendo signos básicos de vitalidad)? Ya no podemos decir que alguien murió, se necesitan el conocimiento médico y sofisticados métodos diagnósticos para establecer la muerte.

Winslade y Ross (1986) hacen las siguientes distinciones: los "nuevos muertos" (*newly dead*), aquellos a los que se les aplica el criterio de muerte encefálica –quienes, aunque reciben el diagnóstico de muertos, siguen respirando con la ayuda de máquinas–; los "casi muertos" (*nearly dead*), por

---

17 Véase Luna y Salles (1995) pp. 119-120.

ejemplo Karen Ann Quinlan quien, en estado vegetativo persistente y sin recobrar nunca la conciencia, mantuvo sus funciones vitales durante los diez años posteriores a que se le quitara el respirador; y los "muertos vivientes" (*living dead*), aquellos pacientes conscientes o semiconscientes, que no comparten una "completa" experiencia humana, como personas completamente paralíticas o imposibilitadas pero sin una enfermedad terminal.

¿Hay diferencias sustanciales entre estas tres categorías de seres? ¿Podemos decir de todos ellos que son personas? Si se deja de lado la tercera distinción (los "muertos vivientes"), se puede notar que las otras dos categorías no tienen ni tendrán una mínima vida consciente. Kant hablaba del sustrato de un haz de voliciones orientadas en la ley moral. Esto supone una racionalidad, si no actual, al menos potencial. En función de esta concepción kantiana de persona, ¿siguen los "casi muertos" y los "nuevos muertos" siendo personas? ¿O se trata de meros cuerpos que mantienen ciertas funciones periféricas? ¿Se trata de meros individuos psicofísicos? ¿Tiene sentido decir de ellos que llevan una vida digna? ¿Tienen derechos?

## Conclusión

La bioética parece abrir una infinidad de interrogantes que pueden ser recuperados por una antropología filosófica, continuados y profundizados por ella. Como se puede observar a través de esta enunciación de problemas e interrogantes, nos conduce hacia un análisis antropológico, nos hace reflexionar acerca de qué somos, cuál es nuestra esencia o aquello por lo cual nos consideramos personas.

El ser humano contemporáneo no puede permanecer indiferente ante la tecnología y el impacto que tiene sobre

él. Gilbert Hottois, por ejemplo, señala que los desarrollos tecnocientíficos hacen estallar física y conceptualmente el mundo y el orden llamado "natural" (Hottois, 1991: 4). En el prefacio de *El paradigma bioético: una ética para la tecnociencia* (1991), aclara que hay una pregunta teórica que atraviesa todo el libro, y es la cuarta pregunta kantiana: "¿Qué es el hombre?". Se trata de un punto de reflexión, entre muchos otros, para el cual la bioética hace un aporte a la antropología filosófica y, en definitiva, a una filosofía actual.

Así pues, resulta indudable que la bioética expresa algunos de los sentidos de la actualidad de la filosofía. No solo permite exponer y entender algunos de los cambios que impactan en los seres humanos y su concepción de sí mismos, en tanto se vincula con la antropología filosófica, sino que también revitaliza, incorpora y aplica planteos clásicos que provienen de la ética y la filosofía política.

## Bibliografía

Battin, M. 1994. *The Least Worst Death*. Oxford, Oxford University Press.

Carnap, R. 1935. "Philosophy and Logical Syntax". Londres, Routledge and Kegan Paul. [Traducción española: Carnap, R. 1974. "Filosofía y sintaxis lógica", en Muguerza, J. (ed.). *La concepción analítica de la filosofía*, Madrid, Alianza, vol. 1, pp. 294-337.]

Hottois, G. 1991. *El paradigma bioético: una ética para la tecnociencia*. Barcelona, Anthropos.

Kant, I. *Lógica*. A 26 (ediciones varias).

Luna, F. 2001a. "Decisiones reproductivas y genética", en *Actas del XI Congreso Nacional de Filosofía*. Facultad de

Humanidades de la Universidad Nacional de Salta, Salta, 28 de noviembre - 1 de diciembre de 2001. En CD-ROM.

—— 2001b. *Ensayos de Bioética: reflexiones desde el Sur.* Biblioteca de ética, filosofía del derecho y política, México, Distribuciones Fontamara.

—— 2005. "Poverty and Inequality: Challenges for the IAB", IAB Presidental Adress. *Bioethics,* 19, pp. 431-459

Luna, F. y Manterola, J. 2004. "Genética y decisiones reproductivas", en Luna, F. y Rivera López, E. (comps.). *Ética y genética. Los problemas morales de la genética humana.* Buenos Aires, Catálogos, pp. 125-144.

Luna, F. y Salles, A. L. F. 1995. *Decisiones de vida y muerte.* Buenos Aires, Sudamericana.

—— 1996. "Develando la bioética: sus diferentes problemas y el papel de la filosofía", *Perspectivas Bioéticas en las Américas,* 1, pp. 10-22.

—— 2008. *Bioética: nuevas reflexiones sobre debates clásicos.* México, FCE.

Morey, M. 1989. *El hombre como argumento.* Barcelona, Anthropos.

Pandolfi, A. 2007. *Naturaleza humana.* Buenos Aires, Nueva Visión.

Rabossi, E. 1991. Programa de la materia Antropología Filosófica (sección Contenidos), dictada en la UBA en el segundo cuatrimestre de 1991.

San Martín, J. 1988. *El sentido de la filosofía del hombre.* Barcelona, Anthropos.

Toulmin, S. 1982. "How medicine saved the life of ethics". *Perspectives in Biology and Medicine*, 25, pp. 736–750. Traducción española: Toulmin, S. 1997. "De qué manera la medicina le salvó la vida a la ética". *Análisis Filosófico*, 17, pp. 119-136.

Winslade, W. y Wilson Ross, J. 1986. "The Newly Dead, the Nearly Dead and the Living Dead: Societal Ambivalence Toward Death and Dying", en *Choosing Life or Death*. Nueva York, The Free Press.

# La actualidad de la filosofía medieval: un reciente debate historiográfico

*Julio A. Castello Dubra*

## Introducción

El trabajo en historia de la filosofía se ve siempre obligado a asumir ciertas decisiones metodológicas, a optar por diversas perspectivas o enfoques, a fijar criterios de periodización y de circunscripción temática. Todos estos elementos implican presupuestos teóricos que pueden ser de carácter más o menos filosófico. De allí que tarde o temprano se imponga la necesidad de una reflexión historiográfica acerca de los supuestos sobre los que se asienta la tarea del historiador. Por lo general, los debates de este tipo están motivados por el avance y los recientes logros debidos al desarrollo de la disciplina, aunque muchas veces están también relacionados con el impacto de las corrientes filosóficas del momento. El crecimiento que ha experimentado la historia de la filosofía medieval en el siglo pasado no podía menos que motivar este tipo de reflexiones.

La organización de los cursos de filosofía medieval en el medio académico local suele exponerse a las siguientes situaciones. En algunos ámbitos, ocupa un lugar preferencial, si no excluyente, la figura de Tomás de Aquino, considerado

como la cumbre respecto de la cual todo el pensamiento precedente viene a ser una suerte de preludio o preparación y todo desarrollo posterior en la Edad Media tardía –y principalmente en la modernidad– representa una crisis y una lamentable ruptura. En otros ámbitos en los que predomina un acercamiento histórico o donde se busca una perspectiva temática más amplia, la presentación general del panorama del pensamiento medieval aparece dominada por el cuadro de posiciones respecto de las relaciones entre razón y fe, razón y revelación, filosofía y teología. Curiosamente, ambas situaciones vienen a corresponderse con dos de los principales rasgos de la historiografía de Étienne Gilson. Por una parte, la presencia de un enfoque teleológico que ubica a la doctrina tomista del ser como *actus essendi*, como el punto culminante de la metafísica medieval, la formulación filosófica más acabada de una metafísica prefigurada escriturariamente en la respuesta de Dios a Moisés, la denominada "metafísica del *Éxodo*". Por la otra, una comprensión general del "espíritu de la filosofía medieval" directamente relacionada con el problema de la posibilidad y la realidad histórica de una "filosofía cristiana", una filosofía que tanto obtendría su especificidad histórica como derivaría su aporte original de la aceptación de los datos de la Revelación.

El resultado de esto es que las consideraciones historiográficas al inicio de los cursos de filosofía medieval suelen limitarse a las dificultades para delimitar el período que abarca y al problema de precisar el alcance de la noción de filosofía para un universo cultural constituido en torno de las tres grandes religiones del Libro. Hace ya bastantes años del célebre debate protagonizado por Étienne Gilson, Émile Bréhier y otras figuras eminentes, lo suficiente como para que ya no refleje acabadamente la totalidad de los desafíos a los que se enfrenta la empresa de una historia de la filosofía medieval. En efecto, en las últimas décadas la historia de la filosofía medieval ha experimentado un considerable

desarrollo y un notable progreso en la diversidad de temas y perspectivas. Ya resulta insostenible la limitación del pensamiento medieval al pensamiento cristiano y se reclama cada vez más una mayor presencia del pensamiento judío e islámico desde sus propios contextos culturales. Ha habido aportes significativos en el estudio de la lógica y la filosofía del lenguaje que han aproximado los desarrollos medievales a las problemáticas contemporáneas similares. La visión de la metafísica medieval se ha enriquecido al establecer la conexión entre la teoría de los trascendentales de la escolástica tardía y la metafísica prekantiana, así como en la metafísica de la unidad de la tradición neoplatónica se ha querido ver una posible excepción a la constitución ontoteológica de la metafísica.

En tal sentido, es sorprendente que en nuestro medio haya un registro casi nulo de la más reciente discusión historiográfica en los estudios de filosofía medieval. Se trata de una polémica que se origina en una literatura concerniente a una de las problemáticas más amplias y originalmente desarrolladas en la Edad Media, la denominada querella de los universales. Por lo demás, la discusión de alguna manera ha reflejado a nivel de la historiografía medieval la oposición entre las dos principales orientaciones en que se debate la filosofía contemporánea, las denominadas tradición "analítica" y "continental".

En 1991 un distinguido especialista en Ockham con reconocida formación en filosofía analítica, Claude Panaccio, publicó *Les mots, les concepts et les choses*, una obra que explícitamente se propone introducir la semántica de Guillermo de Ockham en el contexto de discusión del nominalismo contemporáneo, junto a autores como Jerry Fodor, Donald Davidson y Nelson Goodman (Panaccio, 1991). El audaz proyecto de "actualización" del filósofo medieval mereció algunos comentarios de parte de uno de los medievalistas más importantes de nuestro tiempo, Alain de Libera (1992b),

autor de *La philosophie médiéval* y de *Penser au Moyen Âge*. Panaccio efectuó la réplica de rigor en un artículo en el que defendió su concepto del método de "reconstrucción" en la historia de la filosofía (Panaccio, 1994). De allí en más, se hallaron ecos de esta polémica en notas y artículos de otros autores que se sumaron al debate, y en las respectivas respuestas que originaron.[1] Pero, sobre todo, la fertilidad de la discusión pudo apreciarse en las grandes obras de los principales contendientes. Por una parte, Alain de Libera publicó en 1996 su propia versión de la historia del problema de los universales bajo el título *La querelle des universaux: de Platon à la fin du Moyen Âge* (1996), una obra en la que se propuso desmitificar la existencia de un único e intemporal problema de los universales y reinterpretarlo como un conjunto de múltiples cuestiones derivadas de la transmisión de un corpus textual platónico y aristotélico y de sus sucesivas ampliaciones y transformaciones a lo largo de la Edad Media. La introducción y la conclusión de la obra contienen reflexiones de carácter historiográfico con alusiones más o menos implícitas a la perspectiva de Panaccio. Por su parte, Panaccio dio a conocer en 1999 *Le discours intérieur: de Platon à Guillaume d'Ockham*, una obra que traza los antecedentes medievales de la noción ockhamiana de un "lenguaje mental" en la que, a pesar de su estructura diacrónica, no deja de plantear la vigencia que tiene la concepción medieval de un lenguaje interior con estructuras sintácticas y propiedades semánticas análogas al lenguaje exterior. Aquí el enfoque de algún modo acusa recibo de los planteos de *La querelle...*, cuyos resultados incorpora parcialmente, no sin alguna toma de distancia. En el mismo año de Libera publica todavía *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*, donde retoma el mismo

1 Cfr. K. Flasch (1994) –más cerca de de Libera–; de Libera (1999a, 1999b); Engel, (1999) –del lado de Panaccio–; Panaccio (1998) –respuesta a Flasch–; Lafleur (2001); Panaccio (2001) –respuesta a Lafleur–.

recorrido histórico de *La querelle…* desde un ángulo diferente, esta vez, desde las teorías sobre el proceso intelectivo que explican la formación del universal. Ya en el prólogo se advierten referencias a las derivaciones y polémicas de la metodología empleada en *La querelle…*, lo que da ocasión a una presentación sistemática de sus puntos principales en la conclusión.

En este trabajo me propongo, en primer lugar, reseñar la posición de ambos autores a través de sus trabajos más esclarecedores sobre la cuestión; en segundo lugar, trataré de efectuar un equilibrado balance entre las principales objeciones que se pueden formular a ambas posiciones y sus posibles respuestas, con el fin de destacar tanto sus presupuestos cuestionables como sus aportes valorables. Por último, intentaré desarrollar, en la conclusión, algunos aspectos de un problema filosófico implicado en la discusión, más allá de las antinomias superficiales que deban considerarse superadas o de los acuerdos parciales que puedan alcanzarse.

## Desarrollo de la polémica

En la introducción de *Les mots, les concepts et les choses*, Panaccio destaca la sorprendente coincidencia entre las declaraciones de los nominalistas medievales y las de un grupo de filósofos contemporáneos que se proclaman a sí mismos nominalistas. Ambos tipos de nominalismo parecen compartir dos características distintivas: la adopción de una ontología lo más económica posible y el privilegio otorgado al análisis lógico-semántico. Del mismo modo, ambos parecen igualmente comprometidos en develar el “enigma” de la naturaleza de los universales y de las entidades abstractas y elaboran estrategias similares para dar cuenta de la generalidad y de la abstracción a través de teorías semánticas. Ello invita a preguntarse si acaso, a pesar de la distancia temporal, las

discusiones escolásticas no resultan pertinentes como para sumar algún aporte o herramienta conceptual para las discusiones actuales.

Según Panaccio, la historia de la filosofía se enfrenta a un dilema entre "exigencias de fidelidad" y "exigencias de pertinencia". La encomiable voluntad de ir cada vez más lejos en la comprensión histórica de las doctrinas del pasado –la determinación de las condiciones de su emergencia, su lugar dentro de un marco polémico o institucional, su vocabulario, sus fuentes e influencias, etc.– nos sitúa en una comprensión cada vez más íntima de las obras, más ubicada en su lugar y su tiempo, y más próxima a los ojos de sus contemporáneos. Pero como contrapartida, ello también implica el riesgo de relegarlas al grado de meros objetos de apreciación estética o de monumentos culturales. Con ello, se las priva de lo más importante: su pretensión de decir la verdad. Los filósofos han sostenido *tesis* y las han defendido mediante ciertos *argumentos*. Esas tesis se refieren, por lo general, a "ciertos aspectos estables del mundo, del pensamiento y del lenguaje". En tal medida, exceden en su significación el contexto inmediato que les dio nacimiento e interpelan no solo a sus contemporáneos, sino "a todo interlocutor racional posible". Por tanto, solo las tomamos seriamente cuando aceptamos ingresar con ellas en el terreno de la discusión común por la verdad, en lo que Panaccio denomina "el juego de evaluación alético" (Panaccio, 1991: 17). Una vez allí, ya no se puede despachar en bloque la obra de un autor de la envergadura de Ockham y entonces comienza la confrontación teórica exigente y sostenida. Panaccio es consciente de que lo dicho implica una serie de presupuestos: que el lenguaje filosófico del autor nos es accesible, que no hay inconmensurabilidad radical entre su discurso y el nuestro, que las cuestiones que trata son inteligibles para nosotros y que su obra se nos aparece como un esfuerzo racional para solucionar problemas dignos de interés. En conjunto constituyen

una hipótesis cuya fecundidad pretende poner a prueba a lo largo de la obra.

Como el propósito es poner a Ockham en diálogo con algunas corrientes de la filosofía contemporánea, se impone una tarea de *traducción* de un idioma filosófico a otro. Es necesaria una reconstrucción, puesto que la presentación de una doctrina filosófica jamás puede limitarse a una mera repetición. La equivalencia que puede pretenderse entre la reconstrucción y el original se presta a diversos grados y criterios de interpretación. Aquí es donde intervienen nuevamente las exigencias de fidelidad y de pertinencia. Las primeras pueden exigir un alto nivel de correspondencia estructural y de contenido pero, en última instancia, se subordinan siempre a los objetivos que la reconstrucción se impone, que obedecen, en definitiva, a las exigencias de pertinencia. Panaccio hace explícito sus objetivos e intereses: indagar si, a través de una adecuada reconstrucción, el pensamiento de Ockham puede constituir un aporte positivo para ciertas discusiones de la filosofía contemporánea. Su hipótesis de trabajo es que el ockhamismo, vertebrado en torno de la economía ontológica y del análisis lógico-semántico, se presta a una interpretación no forzada que potencia el programa nominalista contemporáneo.

Hacia el final de la introducción, Panaccio hace una aclaración que despertará las mayores polémicas, si no algunos malentendidos. Su enfoque privilegia el costado "naturalista" del pensamiento de Ockham, entendiendo por "naturalismo" un pensamiento para el cual las únicas relaciones admisibles son las que unen objetos del mundo material: proximidad o lejanía espacio-temporal, causalidad, semejanza, etc. Ciertamente, el pensamiento de Ockham contempla otro costado, en particular, en su teología, cuando admite una perspectiva según la *potentia Dei absoluta*, que abarca el amplio espectro de todo lo que Dios pueda hacer, siempre y cuando no implique contradicción. Pero más allá de ese

margen excepcional, al interior de la *potentia Dei ordinata*, hay un ámbito de regularidades naturales que puede ser objeto de indagación científica. Es dentro de ese marco que se mueven sus intereses. Puesta entre paréntesis la teología, el ockhamismo se revela como una filosofía rica y todavía estimulante.

En 1992, de Libera publicó un artículo en la revista francesa *Le débat* sobre el "suceso" que representa el renovado interés por la filosofía medieval. De Libera se pregunta cómo puede darse este fenómeno, cuando la opinión común no dista mucho de la visión negativa que acentúa la barbarie, el exotismo y la aridez del pensamiento medieval. Se trata de una visión que puede rastrearse en la historiografía del siglo XVIII y que, por otra parte, continúa la línea de los prejuicios marcados por el Humanismo y la Ilustración. En este panorama, las raíces de la aparición de una auténtica medievística francesa se remontan, según de Libera, al programa historiográfico de Víctor Cousin y de los concursos de la Academia de Ciencias Morales y Políticas, caracterizados básicamente por una reducción de la filosofía medieval a la querella de los universales y un intento de "desteologización" del pensamiento medieval. En efecto, entre sus postulados se cuentan: a) atenerse a la "gran época" de los siglos XIII y XIV; b) prestar particular atención a las diversas corrientes que se debaten en el problema de los universales; c) examinar lo que hay de verdad y de error en estos sistemas; d) retener lo que aún puede ser de provecho para la filosofía de nuestro tiempo; y finalmente e) mantenerse en el dominio de la filosofía y permanecer ajenos al de la teología, en la medida de lo posible. En este programa historiográfico de Libera parece querer inscribir la obra de Panaccio, en la medida en que este se propone introducir a Ockham dentro de la discusión del nominalismo contemporáneo y apartar la teología de Ockham de la reconstrucción de su semántica. Según ello, la perspectiva de Panaccio

> ...permanece dentro de la perspectiva abierta por el concurso de 1845 y responde a su manera al requisito último de la Academia. (de Libera, 1992b: 158)

Con respecto a la convicción panacciana de que los filósofos del pasado han sostenido tesis y las han defendido mediante argumentos, y la consecuente propuesta de traducirlas a un idioma filosófico actual, de Libera destaca los presupuestos fundamentales de esta operación: que las “preguntas y respuestas vehiculizadas por los discursos” de aquellos autores del pasado –nociones historiográficas que remiten a Collingwood y que solo explicará en un artículo posterior– son *inteligibles* y *conmensurables* con las nuestras. Y con respecto al recurso panacciano a “los aspectos estables del mundo, del lenguaje y del pensamiento”, de Libera se pregunta sobre el estatus de esa formulación teórica. ¿Se trata de una simple figura de la historia, de una convención colectiva, de una ficción teórica o de un postulado del pensamiento empírico en general? De Libera se remite a su *Penser au Moyen Âge*, una obra en la que declara haber batallado expresamente contra la idea de una continuidad fenoménica del mundo y contra el prejuicio naturalizado de que los antiguos veían el mundo como lo hacemos nosotros. El tipo de relativismo histórico al que adscribe entiende que toda tesis es relativa al mundo que la ve nacer y que la reclama para ser mundo. Toda tesis filosófica es así la tesis de un mundo. No resta sino que toda tesis se vuelva inteligible solo en el conjunto al cual pertenece. Por ello, el relativismo histórico, bien entendido, es una forma de *holismo* y, en tal medida, se proclama también como *discontinuista* (de Libera, 1992b: 160).

Más adelante de Libera pasa a enumerar los factores que, a su juicio, constituyen la verdadera renovación de los estudios de filosofía medieval. Entre otros señala, en primer lugar, la redefinición del papel que ocupa la filología en el trabajo historiográfico. La necesidad de ampliar el repertorio textual

disponible hace del medievista un filólogo cada vez más en contacto con los manuscritos inéditos o anónimos, por oposición a una limitada historia de filiaciones y reacciones entre las grandes figuras. En un pasaje de clara resonancia foucaultiana, de Libera sugiere que el historiador debe "operar en lo desconocido, religar, combinar, aproximar, hacer aparecer anónimos, crear campos, definir redes conceptuales y diferencias históricamente pertinentes" (de Libera, 1992b: 163). Todo ello implica una superación de la limitación "a la gran época", para abrirse a la inclusión de todo tipo de figuras y autores menores, y una igual superación de la necesidad de distinguir entre textos filosóficos y teológicos, con el fin de permanecer ajenos al dominio de la teología. Así es como el dilema panacciano entre fidelidad y pertinencia se vuelve vano: es en la fidelidad donde el medievalista obtiene su pertinencia, es decir, solo gracias a que se mantiene fiel a su corpus textual en su lenguaje, en su estructura argumentativa y en su intertextualidad; en una palabra, gracias a que se mantiene en su especificidad, el medievista puede experimentar la pertinencia filosófica de su objeto de estudio. Por último, de Libera concluye que, en la práctica, el historiador de la filosofía no puede sino terminar haciendo filosofía. Discutir una interpretación de Ockham equivale a tomar partido filosóficamente: el que es especialista en Ockham –observa agudamente de Libera– difícilmente sea un platónico.

En un volumen colectivo dedicado a la filosofía y su historia, Panaccio publicó un artículo en el que formuló algunas precisiones sobre el método de reconstrucción empleado en *Les mots…*, en respuesta explícita a las principales objeciones de de Libera: (i) ¿es legítimo extraer ciertas tesis de un autor de su contexto original –en el caso de Ockham, de su teología–?; (ii) ¿es realmente posible la confrontación teórica entre doctrinas de autores pertenecientes a épocas diferentes?

Panaccio comienza distinguiendo dos operaciones fundamentales en historia de la filosofía. Por una parte, está

la *narración explicativa*, que pone en marcha "un escenario diacrónico y causal que da cuenta de la aparición en un momento determinado de tal o cual fenómeno intelectual", desde una noción menor hasta toda una gran corriente filosófica. Este fenómeno es así "ubicado en una historia" donde "se le atribuye a algunos antecedentes cronológicos un papel causal en la explicación de su aparición". Por otra parte, está la *reconstrucción teórica*, esto es, "la operación por la cual el historiador del pensamiento entiende presentar, bajo una forma racional, el *contenido* de tal o cual doctrina, sea individual o colectiva". Lo que cuenta aquí es

> ...la puesta en evidencia de las relaciones lógicas o conceptuales entre los constituyentes internos de una teoría, más que sus determinantes diacrónicos, y el análisis de sus consecuencias lógicas y de sus presuposiciones, antes que el de su impacto real o su lugar en un escenario histórico. (Panaccio, 1994: 174-175)

Se trata, por cierto, de una reconstrucción, más que de una presentación, porque implica siempre una nueva formulación.

La reconstrucción puede entenderse como un caso particular del discurso indirecto, que asume la forma general de "A ha dicho que *p*". Ahora bien, esa narración en estilo indirecto se halla siempre formulada en el lenguaje del narrador, y no en el del locutor original, de modo que se impone siempre una operación de *traducción* al lenguaje del narrador: en otras palabras, no hay tal cosa como una comprensión de la filosofía del pasado en sus propios términos. Incluso si adoptamos términos o estructuras del lenguaje del pasado para comprenderlo mejor se trata de una ampliación o un enriquecimiento de *nuestro* lenguaje. La pretensión del historiador es que este nuevo texto guarde con el original alguna relación de equivalencia. Podría esperarse que ella consista

en que *p* sea exactamente la misma proposición que ha sido formulada por A, pero la cuestión está lejos de ser tan simple. Los tipos de reconstrucciones posibles ofrecen variedades cuyas adecuaciones se miden por factores diversos.

En este punto retorna Panaccio a la doble exigencia de fidelidad y pertinencia. En cada una de ellas, funcionan reglas que imponen ciertas restricciones, de modo que es imposible legitimar cualquier arbitrariedad. Las exigencias de fidelidad conciernen a las relaciones de equivalencia entre el texto original y el de la reconstrucción, en las que puede admitirse cierta flexibilidad, pero no más allá de un extremo. Hay un cierto límite del cual carece de sentido pretender que una determinada exposición constituya una reconstrucción de tal o cual doctrina o autor. En cualquier caso, el tipo de equivalencia que requiere una reconstrucción adecuada depende de los objetivos que se impone el reconstructor, lo cual nos lleva a las exigencias de pertinencia. Al parecer, entre los objetivos que puede plantearse una reconstrucción está el particular de ubicar al autor al interior de lo que *hoy en día* es reconocido como filosofía, en cuyo caso será preciso realizar una reformulación de la doctrina tal que, según los criterios actuales, pueda aparecer como una respuesta racional a problemas filosóficamente interesantes.

Panaccio no desconoce que la narración explicativa y la reconstrucción teórica, aunque distinguibles, están estrechamente relacionadas. En rigor, una adecuada narración explicativa supone, en algún momento, una reconstrucción teórica. Y aunque es posible una reconstrucción teórica haciendo abstracción de todo escenario narrativo, ello rara vez sucede. En verdad, las mejores reconstrucciones teóricas incluyen en buena medida una explicación diacrónica de los antecedentes que han conducido al autor a lo que ha dicho. En cualquier caso, en opinión de Panaccio, la reconstrucción teórica es *prioritaria*, sin ella la narración explicativa no tiene sentido.

En cuanto a si, en la reconstrucción teórica, es válido aislar o separar ciertos componentes de las teorías –en el caso de Ockham, si es posible dejar de lado sus tesis teológicas–, la respuesta de Panaccio es que ello es perfectamente legítimo en función del objetivo particular que se fijó en *Les mots…*, que no era hacer una historia –ni siquiera parcial– de la filosofía medieval, sino el simple experimento de introducir la semántica de Ockham dentro de ciertas discusiones de la filosofía analítica contemporánea, para probar que puede todavía constituir un aporte válido a tener en cuenta.

> Lo que debe examinarse para evaluar, desde un punto de vista filosófico la separabilidad por principio de una pieza doctrinal respecto del conjunto del cual históricamente ha nacido, son *las solas relaciones de implicación lógica* que aquella pieza guarda con el resto. (Panaccio, 1994: 184)

Panaccio precisamente ha considerado que las principales tesis de la doctrina ockhamista de la significación y de la referencia no implican lógicamente ninguna de sus tesis teológicas, por mucho que estas puedan constituir, desde un punto de vista psicológico, una motivación central para la elaboración de la teoría. Por lo demás, sin esta separabilidad, ninguna reconstrucción teórica sería posible –y en tal medida, podríamos agregar, ninguna narración explicativa–:

> Cada sistema sería ineluctablemente monolítico, y el comentador no debería jamás dejar nada de lado, lo que no es posible ni filosóficamente deseable. (Panaccio, 1994: 185)

Respecto del segundo supuesto atacado por de Libera, el de la estabilidad del mundo, la objeción, según Panaccio, reposa en un malentendido elemental. La conclusión de que no vemos el mundo como lo veían los medievales no afecta para nada la tesis de Panaccio, porque lo que está en juego

no es la continuidad *fenoménica* del mundo, sino la continuidad *real*. Se trata ni más ni menos que de la afirmación de la continuidad espacio-temporal del ambiente físico en el que vivían los medievales y el nuestro: los árboles, los animales, los metales, siguen teniendo la misma estructura orgánica o física; incluso algunas realidades singulares perduran: montañas, catedrales, castillos y, por qué no... manuscritos, lo que permite a un medievalista como de Libera decir que un cierto manuscrito que está en la biblioteca tal data del siglo XIII. Por no decir que no se observan modificaciones sensibles respecto de la fisiología del ser humano, la estructura sintáctica de su lenguaje o el funcionamiento de su aparato cognitivo.

Pero el asunto no termina allí. Supuesta la relativa estabilidad de ciertos objetos del mundo y sus propiedades, todavía hay que demostrar que las tesis filosóficas relativas a ellos –o sus reconstrucciones actualizadas– son conmensurables con tesis filosóficas actuales como para ser confrontadas en una discusión común. La respuesta a esta cuestión es que los términos de unas y otras tesis han de ser *semánticamente equivalentes*. Aunque la noción de equivalencia semántica es ciertamente amplia, y no exenta de dificultades, a los fines del caso basta con admitir que dos enunciados de teorías filosóficas históricamente distantes pueden ser considerados semánticamente equivalentes "si los sujetos de esos enunciados son coextensivos y si sus predicados tienen aproximadamente las mismas condiciones de aplicación" (Panaccio, 1994: 189).

Cuando se someten a este *test* algunos ejemplos de enunciados presuntamente no conmensurables, se advierte que en realidad su contenido no encierra ningún misterio: cuando los medievales hablan de algunos fenómenos del mundo sublunar regidos por las revoluciones celestes se refieren inequívocamente al crecimiento de los ríos, las mareas y la configuración de los continentes y los mares, todos fenómenos conocidos a

los cuales nosotros también podemos referirnos. E incluso tesis tan ajenas a nuestro mundo, como la de que hay esferas astrales animadas y regidas por un motor pensante, son fácilmente transcribibles en proposiciones con términos entendibles por nosotros. Ciertamente, el asunto se complica cuando tratamos con tesis relativas a cuestiones filosóficas más complejas, como la significación, la suposición, la connotación –precisamente las tratadas en *Les mots…*–, pero ello no impide referirlas en última instancia a objetos identificables como los hablantes, sus palabras y sus referentes. Panaccio reconoce incluso que las dificultades y los problemas filosóficos en torno de nociones centrales como la referencia podrían ser llevados a un extremo, como ocurre con tesis peculiares como la de Quine sobre la inescrutabilidad de la referencia, pero ello no constituiría una objeción particular a la práctica de la confrontación teórica en historia de la filosofía, sino ya una objeción general que pone en crisis todo tipo de inteligibilidad. En definitiva, la correferencialidad de los términos y la equivalencia de las condiciones de aplicación de sus predicados no necesitan ser *absolutas* para que la reconstrucción teórica sea viable, basta con que sean aproximativas. Por eso se trata justamente no de una simple transcripción, sino de una reconstrucción y adaptación a nuestro lenguaje.

La conclusión de Panaccio es que el principal aporte que debe hacer el historiador es contribuir a una presentación racional de las doctrinas filosóficas del pasado. Esto implica reconocer que en algún grado –variable según la ecuación entre las exigencias de fidelidad y de pertinencia– constituye un aporte filosófico desde un punto de vista actual. De modo que no solo debe aceptarse la posibilidad de la reconstrucción teórica –por otra parte, inevitable–, sino la de la discusión teórica con los autores del pasado y, en tal medida, la posibilidad de escoger ciertas doctrinas entre otras de su conjunto para analizarlas y discutirlas. Panaccio eleva la apuesta de la polémica: para rebatir totalmente un abordaje

de este tipo habría que comprometerse con un holismo, un relativismo y un discontinuismo *radicales*, es decir, absolutos. Pero la consecuencia sería que "ningún sistema del pasado tendría interés filosófico para nosotros" y "devendría algo absolutamente extraño y *totalmente ininteligible*" (Panaccio, 1994: 195), lo que ningún historiador de la filosofía puede estar dispuesto a aceptar.

Al inicio de *La querelle des universaux...* de Libera enuncia el propósito que lo anima a ofrecer un libro sobre el problema de los universales "desde Platón hasta el final de la Edad Media": demostrar que el problema medieval de los universales es una figura del debate que, desde la Antigüedad tardía, opone y reúne a la vez el platonismo y el aristotelismo. Desde un principio de Libera parece manifestar intereses contrarios a los de Panaccio. Aunque hoy en día se sigue hablando de nominalistas y realistas, su atención no está en el debate actual; su intención es escribir un libro de *historia*. En conformidad con el presupuesto general de la comprensión del pensamiento medieval bajo la noción de *translatio studii* –que guía el recorrido de su formidable *La philosophie médiéval*–, de Libera considera que hacer la historia de un problema equivale a seguir un trayecto epistémico real, analizar la formación de redes, la distribución, disolución y recomposición de elementos, atender a los deslizamientos, las recurrencias y, sobre todo, detectar los invariantes estructurales determinados por el estado de los corpus accesibles. Esta historia de "larga duración" no es la historia de un problema filosófico eterno, una cuestión que atravesaría la historia más allá de las rupturas epistemológicas y los cambios de *epistéme*, sino de un objeto cuya constitución y continuidad histórica hay que demostrar y explicar.

En lo que podría interpretarse como una alusión a los objetivos de *Les mots…*, de Libera sostiene que el historiador no debe partir de un preconcepto de lo que es el problema de los universales, para luego situarlo en su aparato textual

y argumentativo; por caso, partir de lo que Goodman entiende por nominalismo y luego repartir las filosofías medievales en torno de esa posición. Por el contrario, la tarea consiste en definir las redes conceptuales que, en un largo y trabajoso proceso de reapropriación del platonismo y del aristotelismo de la Edad Media, han dado lugar a las *figuras* medievales del debate Aristóteles-Platón. El abordaje de la *Querelle…* se lanza manifiestamente contra la historiografía teleológica de Gilson, que ubica la noción tomista del *actus essendi* como culminación de todo el pensamiento precedente, tanto como contra la nueva teleología que la reemplazaría: una en la cual el nominalismo de Ockham constituiría el nuevo punto de referencia para rescatar lo que aún está vigente del pensamiento medieval. A esta visión teleológica de Libera le opone una visión

> ...fundada sobre la discontinuidad de las *epistêmai*. La tarea del historiador es describir en la medida de lo posible el complejo juego de *reprises*, transformaciones y rupturas que dificultan la apariencia de un desarrollo histórico. (...) Tratándose de los universales, el historiador no puede ni partir del principio de que hay una *buena* filosofía ni proyectar sobre el pasado, para separar lo muerto de lo vivo, lo que se supone que es la buena *manera de filosofar*. (de Libera, 1996: 25)

La perspectiva del libro resulta así de orden *arqueológico*: explicar cómo el pensamiento medieval ha encontrado la red de conceptos, de objetos teóricos y de problemas de donde ha extraído, como una de sus figuras posibles, el problema de los universales. Su perspectiva es, pues, la de

> ...un libro de historia, porque su objeto filosófico no existe sino para historizarse. Toma las cosas desde el comienzo, en el *principio*, e intenta restituir una complejidad. No va hacia el *hecho* histórico o al *archivo* con una problemática

> ya constituida, busca, por el contrario, mostrar su constitución. (de Libera, 1996: 26-27)

De allí que el origen mismo de problemas filosóficos como el de los universales deba buscarse en su constitución histórica. "A la cuestión de saber de dónde vienen los problemas filosóficos se responderá aquí: de las estructuras conceptuales articuladas en enunciados fundadores." (de Libera, 1996: 33). La cuestión de los universales no nace de la nada, como un arquetipo ideal que habría irrumpido en el tiempo. Es un producto del corpus aristotélico y, en particular, de una de sus tradiciones interpretativas, a saber, la neoplatónica. Comprendido de esta manera, la discontinuidad de las problemáticas parece manifiesta:

> ...el punto de partida del problema *medieval* de los universales no está en *nuestro* mundo, está en los sistemas filosóficos y los campos de enunciados disponibles en la época en que se ha precipitado como *problema.* (de Libera, 1996: 63)

Hacia la conclusión de Libera insiste en que para comprender el amplio conjunto de desarrollos teóricos incluidos bajo el título de la "querella de los universales" no basta, pues, con buscar las principales respuestas medievales a un problema ya dado de los universales, y así poder luego reconstruirlas y confrontarlas con las visiones actuales. Hay que describir primero de qué modo y a través de qué etapas las múltiples cuestiones comprendidas bajo este título se han constituido en un proceso de sucesivos desplazamientos y restructuraciones. Allí es donde cree encontrar de Libera la superación de la falsa antinomia entre reconstrucción racional y relativismo histórico, pretendidos representantes de la filosofía analítica y la historia de la filosofía, respectivamente. La cuestión de la "traductibilidad" o intraductibilidad de los esquemas conceptuales deja de plantearse, si se

comprende que *la continuidad de la tradición* es lo único que permite a los problemas nacer y hallar sus configuraciones propias (de Libera, 1996: 449).

Los universales dejan de ser así objetos teóricos autónomos que habrían sido abordados a lo largo de siglos de diferentes maneras, para convertirse, antes que nada, en términos que figuran en el enunciado de aquellas problemáticas que ellos han conducido a pensar. Sin embargo, ya en esta primera obra puede advertirse cómo el relativismo de de Libera es limitado y no contradice la discusión sobre la verdad de una tesis filosófica:

> Nuestro relativismo se limita a sostener que las problemáticas que ellas [las redes textuales] instruyen son *distintas,* descriptibles y *comparables,* una vez descritas. No negamos que sea posible determinar aquello que trata un discurso filosófico. (de Libera, 1996: 454-455)

En su contribución al "X° Congreso Internacional de Filosofía Medieval de la Société Internationale pour l´Étude de la Philosophie Médiévale - SIEPM", Panaccio presentó una breve nota en la que respondían algunos de los cuestionamientos de Kurt Flasch (Panaccio, 1998). El trabajo se abre con una pregunta contundente: ¿puede reconocerse a las doctrinas medievales un interés filosófico actual? Según Panaccio, solo a condición de aceptar la cuestionada hipótesis de la continuidad del mundo. El trabajo se dedica precisamente a dar mayores precisiones sobre este postulado y, al mismo tiempo, a mostrar a través de un caso específico cómo una doctrina medieval –la semántica de Ockham– puede constituir un aporte para este problema, aunque el propio autor, por cierto, no se lo haya planteado.

Sobre el alcance del criticado concepto de "continuidad del mundo", Panaccio distingue entre tres posibles tipos, todos ellos presupuestos por la tarea del historiador de la filosofía: a) la continuidad *causal,* referida a las cadenas causales

que ligan los objetos o acontecimientos actuales a los de una época anterior, y que está presupuesta en todo trabajo basado en fuentes, testimonios, monumentos, etc.; b) la continuidad *nomológica*, ligada a las leyes –físicas, biológicas, psicológicas, etc.– verificables entre dos períodos determinados, y que resulta igualmente imprescindible para establecer la más mínima conclusión histórica; y por último c) la continuidad *semántica*, definida como la que se verifica entre un contexto A y otro B, si las frases proferidas o escritas en el contexto A son semánticamente equivalentes a las proferidas o escritas en el contexto B. Obviamente, este último tipo es el que le interesa aquí particularmente (Panaccio, 1998: 361-362).

Siendo la tarea del historiador la *reconstrucción* de una doctrina, como hemos visto, bajo la forma del discurso indirecto "A dice que *p*", la legitimidad o verdad de esa afirmación depende del grado de equivalencia semántica que pueda reconocerse entre la proposición *p* reconstruida por el historiador y la oportunamente formulada por A. Más aún, la condición necesaria de la tarea del historiador es que esta equivalencia semántica llegue al nivel de una correferencialidad o coextensividad aproximativa de los términos utilizados en la proposición. Podemos decir que un término $T_1$ de un cierto idioma es aproximativamente coextensivo a otro término $T_2$ de un idioma diferente, cuando la mayor parte de los individuos referidos por $T_1$ son también miembros sobresalientes incluidos en la extensión del correspondiente término $T_2$.

Aquí es donde Panaccio considera que la semántica de Ockham proporciona una perspectiva interesante para el problema de la continuidad referencial implicado en el cuestionamiento a la hipótesis general de la continuidad entre el mundo de los medievales y el nuestro. En verdad, el problema particular de la coextensividad aproximativa de términos de lenguajes de épocas diferentes no es más que un aspecto del problema general de la posibilidad que tiene un mismo hablante de referirse a objetos de épocas diferentes.

El historiador da por descontado que puede referirse a objetos del pasado, pero igualmente hay que presuponer que el autor del pasado puede referirse con sus términos a ciertos objetos que forman parte de la extensión de algunos de nuestros términos actuales, vale decir, que puede referirse a objetos del futuro.

En la explicación de Panaccio, la semántica de Ockham es *nominalista,* porque no admite ningún tipo de entidad real a no ser la de los individuos singulares y discretos, y una semántica *referencialista*, en la que la significación de un término se reduce a su extensión. Dentro de este cuadro, hay un sentido estricto de la significación de un término, que comprende la referencia a los individuos actualmente existentes, y un sentido amplio de significación, que incluye la referencia a los individuos pasados, presentes y futuros –e incluso, los puramente posibles–. La posibilidad de la referencia transtemporal está incluida, pues, dentro de las condiciones de la semántica ockhamista. Ahora bien, ¿cómo puede explicarse esta referencia transtemporal, cómo es posible que el mismo término refiera a individuos pasados y futuros que el hablante quizá ni siquiera ha visto? La respuesta apunta a la tercera característica de la semántica de Ockham, a saber, su *externalismo*: la extensión de un término está dictada por relaciones externas –objetivas– a la mente y al lenguaje. Esto es posible en virtud del denominado principio de coespecificidad: el término "caballo" se refiere a los caballos actualmente existentes, tanto como a los pasados y a los futuros, en la medida en que son "de la misma especie" (*eiusdem rationis*), es decir, en virtud de una simple relación objetiva de semejanza que guardan entre sí –y no, por cierto, por alguna tercera entidad real y distinta de los individuos– (Panaccio, 1998: 366). He aquí, a los ojos de Panaccio, un modelo interesante para dar cuenta de un problema complejo como el de la referencia transtemporal y, en tal medida, de la continuidad del mundo visto por los medievales y por nosotros.

Con un giro brillante, Panaccio presenta así su respuesta a una de las principales objeciones contra su abordaje reconstructivo, basándose en la adaptación de una teoría medieval a la solución de un problema actual –precisamente el que es objeto de la polémica–, y corroborando así su posibilidad teórica con una ejemplificación histórica afortunada.

En la conclusión de *L'art des généralités…* de Libera vuelve a situar su metodología en relación con una presunta oposición entre un modo "continental" y otro "analítico" de hacer la historia de la filosofía. Después de someter a una severa crítica las formas burdas de concebir dicha oposición –reducción de la filosofía a la historia de la filosofía versus abordaje de problemas, "cultura del comentario" versus "cultura de la argumentación"–, de Libera se concentra en aquella que sí le merece una atención seria. Se trata de la formulación de Pascal Engel, quien distingue entre el holismo a nivel meramente *semántico* –esto es, la tesis de que la significación de los términos no es independiente de la de otros términos, de su inserción en frases, y de la significación de estas en un conjunto discursivo– y el holismo en el plano *de la verdad*. Engel atribuye al relativismo histórico la creencia de que el holismo semántico implica la falsedad del atomismo –la tesis contraria– respecto de las *verdades*. En otras palabras, la filosofía continental estaría caracterizada por la tendencia general a presuponer que una verdad filosófica no puede ser establecida ni discutida fuera de la obra o el sistema en el cual se integra, y que las únicas discusiones que se pueden hacer de una tesis filosófica son las internas a un sistema de tesis o conceptos que pertenecen a un sistema filosófico cualquiera (Engel, 1997: 192). Hasta allí, de Libera concede todos los términos del análisis, solo que no se reconoce en él. Su pretensión es simplemente practicar primero un holismo semántico –establecer la significación de una tesis filosófica en relación con y al interior de la obra o del conjunto o sistema filosófico al que pertenece– como condición previa para

practicar un atomismo de verdades –extraer dicha tesis de su conjunto y discutir separadamente su verdad–. No se niega la posibilidad de discutir separadamente la tesis de un autor, solo que el historiador de la filosofía no trata primariamente con verdades filosóficas, sino con tesis filosóficas que no le incumbe discutir desde el punto de vista de la verdad.

Esta afirmación le permite aquí a de Libera proclamar una relativa compatibilidad con los objetivos de Panaccio y de Engel: entrar en comunicación con los filósofos del pasado y hacerlo, no tanto más allá de la historia, sino en todo caso, *en* y *por* la historia. En tal sentido, de Libera se ve obligado a conceder todos los presupuestos analizados por Panaccio respecto de la equivalencia semántica y la correferencialidad de los términos del discurso indirecto en que se lleva a cabo la reconstrucción. El solo punto en el que toma distancia de Panaccio y de Engel concierne a la delimitación de los objetivos que corresponden al historiador: en primer lugar, comprender la significación precisa de una doctrina filosófica en su contexto, y en segundo término, describir la génesis de esta doctrina al interior de un campo de enunciados al cual pertenece. En suma, no se cuestiona la aplicación de la noción de verdad en filosofía, sino su aplicación en la *historia* de la filosofía.

Como una forma de mostrar que su relativismo y su holismo no tienen nada de propiamente continental, de Libera declara que en la base de su posición no está tanto Foucault, como la historiografía que Collingwood expone en *An Essay on Metaphysics* y en parte de su *Autobiography*. Se trata de una serie de proposiciones articuladas en torno de una noción fundamental: la del "plexo o complejo de preguntas y respuestas". En un artículo del mismo año de Libera expone con más detalles las características de esta historiografía (de Libera, 1999a).

Como réplica a las críticas que se le formularon sobre la excesiva o negativa influencia de la tradición de la "filosofía continental" en su enfoque historiográfico, de Libera

responde que el foucaultismo que se le achaca es más bien metódico, limitado solo a la adopción de algunos conceptos operativos y metodológicos. De Libera presenta sus convicciones como el doble resultado del desafío particular de un trabajo historiográfico determinado y de la inspiración teórica del mencionado autor británico. En los inicios de sus trabajos sobre lógica medieval, tomó contacto con la literatura medieval de los *Sophismata*, un considerable volumen de manuscritos anónimos que contiene ejemplos de sentencias que presentan paradojas o dificultades, en su mayoría de tipo lógico o gramatical, con fines pedagógicos o de ejercicio escolar. Se trata de una vasta literatura anónima, que exige un trabajo de catalogación y ordenamiento, y que motiva el trabajo de determinación y comparación de estructuras invariantes o comunes. En cuanto a la inspiración collingwoodiana, de Libera resume los principios de esta práctica historiográfica a través de los siguientes puntos fundamentales:

1. El objeto de la historia de la filosofía no son "problemas filosóficos" permanentes, mucho menos eternos, sino plexos de preguntas y respuestas. Por tales hay que entender las colecciones de enunciados que satisfacen las siguientes tres condiciones: (i) toda pregunta y respuesta debe ser pertinente o apropiada y pertenecer al todo que compone; (ii) toda pregunta debe estar expresamente planteada; (iii) toda respuesta debe ser la respuesta "correcta" a la pregunta que pretende responder.
2. El historiador no se ocupa *prima facie* y exclusivamente "con verdades filosóficas". Su objeto de estudio no son las "verdades en sí", sino las respuestas *correctas* a ciertas preguntas. Eso no significa negar que haya verdades filosóficas, sino solo plantear el requisito preliminar de entender cuál es la significación que tienen las proposiciones formuladas en un plexo de preguntas y respuestas, es decir, a

qué pregunta está tratando de responder un autor cuando enuncia una determinada respuesta.

3. No existen problemas permanentes o intemporales: lo que se supone como el mismo problema P que ha sido tratado por filósofos diversos no es sino una serie de problemas transitorios $p_1$, $p_2$, $p_3$, con sus particularidades históricas. Esto no quita que puedan apreciarse ciertas *semejanzas* entre estos diversos problemas, para motivar algunas comparaciones con abordajes de otros problemas o que las tesis que los componen puedan ser discutidas separadamente. Lo decisivo es que no se puede hacer de esa semejanza una esencia idéntica e intemporal "P", de la cual $p_1$, $p_2$, $p_3$, serían sus instancias. De manera brillante, de Libera reduce la tesis de la permanencia de problemas idénticos a lo largo de la historia a una de las posturas realistas en la querella de los universales, a saber, la teoría de la semejanza –la que otorga una realidad independiente a aquello en virtud de lo cual los singulares se asemejan. Según ha intentado mostrar en su obra, para de Libera no hay tal cosa como "*el* problema de los universales" sino una serie de problemas transitorios $p_1$, $p_2$, $p_3$, que en un determinado momento de la historia y por razones particulares reciben la denominación común de "P". Pero en cuanto se sale del cuadro conceptual correspondiente a $p_1$, $p_2$, $p_3$, en verdad, ya estamos hablando de otra cosa, nos enfrentamos a otra problemática.
4. La transitoriedad de los problemas consiste en el hecho de que sus identidades y sus diferencias no son sino fases de un proceso histórico en el que algo se transforma o deviene otra cosa. En el caso de los plexos de preguntas y respuestas, esta transformación puede consistir en un cambio estructural de las relaciones entre los elementos que lo componen, en una mutación parcial de estos elementos o en una mutación absoluta en la que ya no quedan elementos comunes, etc.

5. El historiador de la filosofía debe aprender tanto de la verdad como del error. En respuesta a las críticas formuladas por Engel, de Libera se pronuncia sobre la tensión entre la discusión sobre la verdad filosófica en sí misma y la pertinencia de las atribuciones históricas.
   Por lo general, cuando un filósofo contemporáneo atribuye la teoría T a un autor X, el filósofo analítico parece exclusivamente interesado en discutir la verdad de T, mientras que el "historiador continental" desestimaría tal discusión desde el momento en que se descubre la falsedad de dicha atribución. Sin restarle al filósofo analítico el derecho de discutir o interesarse por lo que le plazca, de Libera manifiesta su interés por discutir la significación y los presupuestos de la atribución de T a X por parte del filósofo contemporáneo –digamos, el filósofo analítico Y–, y la importancia que tiene esta discusión para el esclarecimiento de la posición de Y. En otras palabras, la atribución –correcta o incorrecta– de una cierta teoría T a un autor X por parte de otro Y es, en sí misma, un hecho histórico que amerita ser analizado como manifestación de las posibilidades y las características del plexo de preguntas y respuestas al que pertenece Y; y en ello, cabría agregar, se manifiesta también su pertinencia filosófica.
6. Una vez enmarcada y analizada una teoría dentro de su respectivo plexo de preguntas y respuestas, nada impide que sea discutida separadamente y *comparada* con una teoría de un plexo de preguntas y respuestas diferente; pero solo puede ser *evaluada* en relación con su propio plexo de preguntas y respuestas. Si solo el conjunto sistémico del plexo es el que da sentido a cada una de sus preguntas y respuestas, carece de sentido plantearse si una cierta respuesta de un plexo es más o

menos satisfactoria para los requisitos de las preguntas de otro plexo.[2]

De Libera finaliza señalando que el objetivo del historiador de la filosofía debe ser mostrar *hasta qué punto* las teorías del pasado son conmensurables entre ellas, y en qué medida comprensibles para nosotros –es decir, conmensurables con algunos de nuestros enunciados. Y cierra nuevamente con una frase que tiene un aire de alegato contra ciertos excesos caricaturescos de la perspectiva analítica: el filósofo no puede desconocer estas precauciones, de lo contrario debería sostener que "todas las teorías filosóficas anteriores a las producciones de los últimos treinta años no son sino colecciones de sinsentidos incomprensibles, absurdos e inútiles. Lo que muy probablemente es *falso*" (de Libera, 1999b: 494).

Al mismo año que *L'art des généralités…* pertenece *Le discours intérieur* de Panaccio. La obra comienza con una presentación de la teoría contemporánea de la hipótesis del lenguaje mental, a saber, que más allá de las diferencias entre los idiomas, el pensamiento tiene una estructura interna composicional análoga a la de los lenguajes hablados, conformada a partir de constituyentes internos y con características sintácticas y propiedades semánticas. Al respecto, se observa una similitud sorprendente entre esta concepción y la del franciscano Guillermo de Ockham, quien también se expresa en términos de una *oratio mentalis*. El objetivo primario de esta obra ya no es, como en *Les mots…*, el de confrontar en el plano teórico la doctrina de Ockham con la de un Fodor para ver si de la primera puede extraerse algún provecho para la discusión actual, sino una indagación

2 En todo este resumen de la metodología historiográfica presuntamente inspirada en Collingwood, de Libera omite sistemáticamente un punto fundamental: la noción de *re-enactament*, o "actualización" del pasado, la cual modifica sensiblemente el relativismo inicial. Debo la observación de este punto al Prof. Aurélien Robert.

más propiamente histórica, cómo es que el pensamiento medieval ha llegado a forjarse una teoría altamente articulada como la del lenguaje mental.

Este tipo de investigación está doblemente motivada. Por una parte, puede considerarse que las exploraciones recientes en la filosofía del lenguaje nos proveen herramientas que nos ponen en mejor situación para la comprensión de las teorías medievales sobre los mismos temas. Cuando un Guillermo de Ockham o un Juan Buridan reflexionan sobre las propiedades semánticas de los términos mentales y la sintaxis del lenguaje interior, lo hacen, ciertamente, a partir del aparato conceptual disponible en su época –proveniente del aristotelismo o el agustinismo–, pero nada impide considerar que con la ayuda de ese aparato se aproximaron a ciertos fenómenos semánticos o cognitivos como las paradojas de la reflexividad, las ambigüedades, los operadores modales, etc., que todavía son objeto de interés e investigación actual. Panaccio llega a considerar que algunos de estos fenómenos "son manifiestamente transtemporales" (Panaccio, 1999: 21). Sin llegar al extremo de ser "hechos brutos", ocupan un papel análogo al que juega la experimentación en las ciencias de la naturaleza. Un filósofo actual que investiga la paradoja del mentiroso se halla ante ciertos fenómenos lógico-semánticos que también estudiaron los lógicos medievales y, por tanto, no es irrazonable esperar alguna familiaridad entre las discusiones de los autores medievales que han tratado *el mismo tema*. Por otra parte –y aquí sí parece nuevamente acercarse a los objetivos de *Les mots…*– la exploración de los textos antiguos o medievales donde se hace mención a un discurso interior podrían enriquecer las investigaciones actuales.

La obra se sitúa así en una perspectiva diacrónica bastante afín al derrotero de de Libera en *La querelle…*: estudiar la emergencia y la formación del tema del discurso mental en la filosofía medieval hasta Guillermo de Ockham, lo cual

exige rastrear las diversas apariciones o menciones de la noción de un discurso interior, desde Platón y Aristóteles hasta el siglo XIV, pasando por los estoicos, el neoplatonismo, los primeros Padres de la Iglesia, el pensamiento árabe y la escolástica medieval, detectar en cada caso la especificidad de los respectivos contextos, y trazar las conexiones que han permitido la transmisión de la noción y han signado su evolución. Panaccio parece haber internalizado la crítica de de Libera al "archiproblema" intemporal. La utilización de expresiones como "lenguaje mental", "discurso mental" o "discurso interior" no significa postular un objeto abstracto que habría sido abordado por las diversas teorías a lo largo de las épocas. La recurrencia manifiesta se limita solo a ciertos patrones cognitivos o semánticos comunes que pueden verificarse hasta nuestros días. En cualquier caso, aquellas expresiones no tienen por qué presuponerse como equivalentes en los distintos autores. Y a continuación agrega Panaccio una frase que podría considerarse típicamente liberaniana:

> Rastrear la historia de un *tema*, como el del lenguaje interior, no es otra cosa que, en última instancia, buscar los vínculos, teóricos o históricos, entre ocurrencias textuales dispersas, pero que se asemejan en ciertos aspectos. El tema mismo no existe más allá de las marcas lingüísticas que sirven para encontrarlo. (Panaccio, 1999: 22-23)

Sin embargo, este recorrido diacrónico parece estar montado para destacar una línea de continuidad dentro de las discontinuidades manifiestas. En la conclusión de la obra, Panaccio presenta un cuadro final conteniendo treinta y seis figuras del discurso interior. Ese resultado constata la existencia de una cierta línea de continuidad que permite hablar legítimamente de una *historia*: la del *tema* del discurso interior. En sus diferentes estadios, cada uno de los desarrollos correspondientes a esas figuras está plenamente situado

en su contexto histórico y cultural. Pero ello no impide que esas problemáticas y esos abordajes nos resulten inteligibles. Podemos comprender, una vez dado el contexto, que seres racionales semejantes a nosotros se hayan planteado esas cuestiones, y que para profundizarlas o resolverlas hayan acudido a la idea de un discurso interior. Más aún, podemos en alguna medida continuar sacando provecho de esos desarrollos en apariencia vetustos. La historia de la filosofía conoce innumerables rupturas locales, pero no como para que los pensadores de hace siglos nos resulten totalmente extraños.

El relevamiento de esta historia confirma, por una parte, los rasgos salientes del recorrido trazado por de Libera respecto del problema de los universales. Algunas nociones presentes en Platón fueron transmitidas a la Edad Media por la autoridad de los textos de Aristóteles, dejando en germen una serie de problemas abiertos, los cuales, en conjunción con las posteriores tentativas de conciliación de las autoridades de Aristóteles y Agustín, condujeron a sucesivas reelaboraciones e innovaciones que culminaron en la teoría ockhamiana de la *oratio mentalis*. En tal sentido, el período que cubre esta historia corresponde exactamente a la *translatio studiorum* analizada por de Libera. Pero, por otra parte, resulta exagerado ubicar a la tradición textual como la única fuente de los problemas filosóficos. La interrupción de esta *translatio* hacia el fin de la Edad Media no puede significar un abismo entre nuestro mundo y el de Aquino y Ockham. Sin negar la importancia que pueda tener esa tradición textual en el desenvolvimiento de esa problemática, para ubicar el origen de la misma basta considerar el hecho de que la composición semántica es un rasgo sobresaliente de todas las lenguas humanas. La única condición para que autores de diferentes épocas se aproximen a tratar *el mismo* problema es el reconocimiento de que el pensamiento preside el lenguaje y que este está *lógicamente* estructurado. El análisis contextual realizado permite afirmar que es en

la comunidad de esos fenómenos donde es posible hallar la raíz de la sorprendente coincidencia entre tradiciones espectacularmente distintas e históricamente alejadas (Panaccio, 1999: 311-312).

## Breve examen de ambas posiciones

En una primera evaluación de la confrontación merece destacarse el respeto y la cordialidad con que ha sido conducida. El intercambio académico de reseñas críticas, réplicas y contrarréplicas conoce más de un episodio desafortunado en el que el tono de la controversia llega a un punto más que exagerado y hasta a un nivel personal. Afortunadamente, aquí estamos ante un digno intercambio en el que ambos contendientes en ningún momento han cuestionado recíprocamente su trayectoria o el valor de sus respectivas obras. Quien lea atentamente *La querelle…* podrá percatarse de que el principal referente en el que se basa de Libera para la parte correspondiente a Ockham es, paradójicamente, un artículo de Panaccio. Expresamente ha manifestado de Libera que *Les mots…* constituye "una excelente obra sobre Ockham" (de Libera, 1992a: 643 [citado en Lafleur, 2001: 215, n. 7]) e, incluso, "la principal referencia sobre el nominalismo ockhamista" (de Libera. 1999c: 179, n. 1). Del otro lado, Panaccio ha reconocido siempre la pertinencia de un enfoque como el de de Libera para los estudios medievales, y hasta se puede decir que, a su manera, ha "interiorizado" a su adversario en *Le discours...* (Lafleur, 2001: 218), una obra que tiene –a diferencia de la anterior, *Les mots...*– una estructura fuertemente diacrónica, y en la cual se permite rubricar algunas de las conclusiones de *La querelle...*

A continuación trataremos de reconstruir las principales críticas que podrían formulársele a una y otra posición. Sin pretender un análisis exhaustivo, intentaremos mostrar que la mayoría de ellas tiene un alcance limitado.

Una de las primeras críticas que suele recibir un enfoque como el de Panaccio se refiere al criterio con que se mide la relevancia filosófica en función de las "exigencias de pertinencia". La posibilidad de insertar un filósofo del pasado en un debate actual supone haber definido un horizonte de contemporaneidad filosófica, desde el cual puede medirse cuáles son las problemáticas filosóficas que *hoy en día* interesan y los procedimientos argumentativos que continúan considerándose válidos. Rápidamente puede advertirse que la facilidad de incluir a autores más o menos contemporáneos o de décadas próximas encubre la dificultad no menor de llegar a un consenso sobre lo que se entiende por la tarea y el desafío de la filosofía del presente. En un mismo año en medios académicos diversos y pertenecientes a tradiciones diferentes podrían hallarse múltiples respuestas al respecto (Flasch, 1994: 15-16). Hasta aquí, la crítica es aceptable, pero en verdad, no invalida la metodología en sí misma. A lo sumo muestra que podría utilizarse el mismo enfoque a partir de otros criterios de relevancia filosófica, con resultados diferentes, lo cual podría verse incluso como un enriquecimiento del panorama inicial.

Un segundo tipo de crítica concierne a la viabilidad de separar o extraer ciertas doctrinas de su contexto teórico: en el caso particular de Ockham, prescindir del contexto teológico. La escrupulosidad propia de la perspectiva del historiador suele insistir en el peso decisivo del contexto histórico y doctrinario. La seriedad de estas formulaciones cae, a veces, en lugares comunes que hacen perder su significación precisa. No hace falta adscribir en particular a las tesis de de Libera para reconocer, como lo haría todo conocedor del pensamiento medieval, la significación eminentemente teológica de buena parte de la obra de autores medievales como Ockham. La idea de dejar de lado este aspecto parece violentar el sentido originario con que los textos fueron escritos. Pero la importancia de la crítica decae si se atiende a la pertinencia específica del caso al que es aplicada. La prescindencia del contexto teológico no

constituye en Panaccio una regla general de todo un programa historiográfico, sino una opción metodológica en función de un objetivo particular, el cual, por otra parte, ha sido convenientemente explicitado. En tal sentido, la comparación con el programa de Cousin resulta bastante tendenciosa. Panaccio ha puesto en claro el punto al señalar cómo en *Le discours intérieur...* no ha aplicado la misma separabilidad en los casos en que juzgó imposible hacerlo: Filón de Alejandría, Ireneo o Agustín (Panaccio, 2001: 265).

Por último, las mayores cargas caen sobre el presupuesto de la continuidad del mundo, un tema que abre una serie de interrogantes filosóficos diversos pero, por lo mismo, demasiado profundo como para esperar una respuesta que contribuya a dirimir la cuestión. Panaccio responde desde un modelo bastante rígido en su predilección por la continuidad física, espacio-temporal, y una versión transparente de las relaciones entre el mundo y la representación que el hombre se hace de él en el pensamiento y el lenguaje. Pero probablemente no haga falta llevar la continuidad del mundo tan a fondo para admitir la relativa conmensurabilidad de las doctrinas filosóficas. Basta con señalar los aspectos mínimos que establecen el puente entre el pasado estudiado y la visión del historiador, y que son condición de posibilidad, como bien se señala, de todo discurso histórico, por discontinuista que se proclame.

En resumen, cuando el trabajo de Panaccio no es extrapolado a reglas universales de la historiografía medieval, a medida que se considera su estudio como una aproximación más entre otras posibles, aplicable a ciertos casos específicos, es difícil cuestionar su validez, por la seriedad de su trabajo y la importancia de sus resultados. Por lo demás, hay que decir que la demostración de la continuidad en cuestión aparece como especialmente lograda en la temática escogida, esto es, la de las discusiones sobre la lógica y la filosofía del lenguaje. Si el propio de Libera ha intentado rastrear la separación de

las tradiciones "analítica" y "continental" en el divorcio entre Oxford y París, por qué no pensar que la continuidad pueda ir más allá de un mero estilo de trabajo o una atmósfera intelectual, para llegar al plano de las coincidencias temáticas o filosóficas. En definitiva, el esfuerzo de Panaccio por incluir a los autores del pasado en el horizonte de la discusión filosófica actual no debiera verse como un intento de disolver la distancia histórica mediante anacronismos, sino como la respuesta al desafío que constituye siempre un objetivo capital de todo historiador: que el objeto de su estudio adquiera un significado y un valor para el presente.

Del otro lado, un enfoque como el de de Libera se ve expuesto a cuestionamientos sobre el alcance y las consecuencias de su relativismo. La referencia conjunta al relativismo, el holismo y el discontinuismo en su artículo de *Le Débat*, por lo escueta, podría sugerir un tipo de relativismo extremo que no deja mayor espacio para discutir la verdad de una doctrina del pasado. Pero en los trabajos posteriores en los que desarrolla más ampliamente su postura explícitamente no niega dicha posibilidad. Una de las principales intenciones de de Libera es refutar la concepción de la existencia de problemas idénticos y transtemporales en la historia de la filosofía y reafirmar la consecuente necesidad de estudiar los plexos de preguntas y respuestas en el trazado de las redes textuales en las que aparecen. Este relativismo puede ser interpretado en una versión "fundamentalista" en la cual la discusión analítica por la verdad ciertamente no tendría lugar alguno, pero también en una versión moderada que la incluiría como un momento posterior (Cesalli, 2007: 18). O dicho de otra manera, se trataría de un relativismo histórico, pero no de un relativismo de la verdad (Robert, 2007: 175). Hasta allí, no se excluye la posibilidad de discutir filosóficamente la verdad de una cierta doctrina, ni tampoco la posibilidad de separar o extraer alguna tesis del contexto problemático al que pertenece para someterla a discusión.

Más aún, tampoco excluye la posibilidad de examinar la fecundidad de algunas doctrinas en comparación con otras, o señalar sus potencialidades y sus inconvenientes. De hecho, el propio de Libera en los momentos conclusivos no se priva de efectuar ciertas comparaciones y hasta algunas evaluaciones sobre la corrección o el acierto de determinadas doctrinas para responder a alguna cuestión. Un ejemplo de este tipo de análisis lo constituye sin duda *La référence vide*..., una obra que aborda una serie de cuestiones ligadas a la verdad y la referencia de las proposiciones, y el estatus de los objetos inexistentes y de los posibles, en la que tesis de autores como Pedro Abelardo, Walter Burley, Juan Buridan y Gregorio de Rimini son analizadas con la aplicación de herramientas de la filosofía analítica contemporánea, como las nociones de *tropes* o *truthmakers* (de Libera, 2002).

Sin embargo, cabe plantearse lo siguiente: ¿qué significa exactamente, como dice de Libera, que una tesis puede ser *comparada* pero no *evaluada* en relación con otro plexo de preguntas y respuestas? Esta afirmación puede entenderse en un doble sentido:

1. Que la pertenencia de una tesis a su propio plexo de preguntas y respuestas afecta primariamente a la formulación, esto es, al *sentido* de dicha tesis. Una tesis puede ser evaluada haciendo abstracción de su contexto problemático, pero no sin sufrir una transformación sustancial en la cual, comienza a formar parte de otro plexo de preguntas y respuestas. En tal caso, solo se trataría de una advertencia o precaución, hecha desde el punto de vista del historiador, de las limitaciones a las que nos enfrentamos al manejarnos con los textos del pasado. Podemos trasladar una teoría del pasado a un contexto presente –no hay ninguna ley que lo prohíba–, pero ni bien lo hacemos, la transformamos en otra cosa. Más allá de estas precauciones, advertidos de que aquello que estamos discutiendo ya no es el mismo problema, o un problema filosófico intemporal,

nada impediría, en principio, ingresar en el juego alético definitivo en donde todos los candidatos a teorías verdaderas entran en pie de igualdad en el examen racional.

2. Que la pertenencia de una tesis a su propio plexo de preguntas y respuestas afecta tanto al sentido y a la significación filosófica de dicha tesis, como a las condiciones de discusión de su verdad. Si hay discontinuidad en las preguntas, tampoco habrá un parámetro universal de corrección de las respuestas. La verdad de la filosofía debe ser entendida históricamente. No hay forma de introducir una tesis en un juego alético con tesis de épocas diferentes, porque no hay un terreno universal en el que se dirimen todas las verdades filosóficas. No hay un tablero único para el juego alético, porque el juego se modifica o cambia cuando cambian sus reglas, para el caso, las redes textuales que vehiculizan los plexos de preguntas y respuestas.

En verdad, no hay ninguna declaración expresa de de Libera que abone esta segunda interpretación. Pero no es nada irrazonable suponer que el contacto con los textos del pasado a la luz de estas pautas historiográficas conduzca a forjarse una convicción de ese tipo. Para decirlo en términos de Panaccio, habría que examinar si el relativismo filosófico no está entre las posibles "implicaciones lógicas" de un relativismo metodológico como el que pretende de Libera. Ocurre que en filosofía las condiciones de discusión de una verdad suelen estar en conformidad con el campo de problemáticas en el que se desenvuelven. La apertura de un determinado horizonte de cuestiones suele darse con una determinada concepción del modo de acceso a ellas y, en tal medida, de los medios pertinentes para dirimirlas. Si a lo largo de distintas épocas las estructuras conceptuales de las problemáticas filosóficas son diferentes y, en especial, si su variación se debe a circunstancias contingentes o externas como el

devenir de las redes textuales, las condiciones de discusión de las verdades filosóficas serán relativas a esas estructuras conceptuales y resultará imposible, por tanto, aislar una tesis, no solo del conjunto teórico al cual pertenecen, sino de la respectiva forma de discutir su verdad. Pero, con ello no hemos descubierto una gran novedad. No se trata de una dificultad exclusiva de los presupuestos de de Libera, sino de una dificultad recurrente en las prácticas filosóficas a lo largo de la historia de la filosofía, la de definir con precisión el espacio común en el que deberían quedar comprendidas las múltiples manifestaciones históricas de la filosofía.

La segunda crítica que puede formulársele a de Libera se refiere a lo que podría denominarse su excesivo textualismo. El relativismo histórico no solo puede ser de diverso grado, sino también de diferente tipo, según ponga el acento en las bases materiales de la estructura socio-económica, en el contexto cultural o en el ambiente institucional. La particularidad del relativismo de de Libera parece consistir en su atención a las estructuras y la transmisión de las redes textuales que condicionan la disponibilidad de enunciados y, en tal medida, posibilitan la apertura o el cierre de las problemáticas, determinan la aparición de las preguntas y sus respuestas. Pero, aquello que aparece como un resultado pasivo del condicionamiento o de la determinación de los "enunciados archifundadores" contenidos en un corpus textual podría también verse en forma activa, como la suscripción a un programa filosófico al que voluntariamente se adhiere, por una convicción fundada en la solidez de una línea argumentativa o en la fertilidad explicativa de una teoría. Para decirlo en palabras de Engel, ¿por qué no pensar que ciertas tesis u opciones filosóficas se han impuesto por su coherencia o eficacia argumentativa, a más de su transmisión a través de una cierta red textual? (Engel, 1999). En tal sentido, es pertinente aclarar que la principal diferencia de fondo en la que Panaccio ha insistido contra de Libera concierne al "imperialismo"

de su método (Panaccio, 2001: 261). Ahora bien, como puede verse, precisamente por ello esta crítica no afecta tanto a la validez y la fecundidad del método en sí mismo, cuanto al carácter extremo o excluyente de algunas de sus conclusiones o de la evaluación general que podría hacerse a partir de él. Aún admitiendo la inexistencia de problemas filosóficos perennes, y reconociendo la gravitación de la transmisión de las redes textuales, algún lector podría querer ver en la misma recurrencia de estructuras textuales que demuestra *La querelle…* un signo de una recurrencia más profunda, la de interrogantes fundamentales no arbitrarios y de un abanico objetivo de opciones filosóficas para responderlos.

El principal punto que debe reconocérsele a de Libera es que la importancia de la reconstitución de las redes textuales para la comprensión del pensamiento medieval no solo es indiscutible, sino que los estudios más serios y que han realizado contribuciones valiosas de una u otra manera operan del mismo modo. Poco a poco se va imponiendo una forma de trabajo común en los estudios de filosofía medieval: la determinación de los "textos capitales" –por lo general, de Platón o Aristóteles– que obran como fuentes o disparadores, y el seguimiento de los autores de la Antigüedad tardía y de los ambientes islámico, judío o cristiano en que son transmitidos, resignificados, discutidos y vueltos a resignificar y discutir, a lo largo de diversas "capas" de lecturas en contextos culturales, epistémicos e institucionales diferentes. La propia realidad histórica del desenvolvimiento del pensamiento medieval y la estructura discursiva en la que se halla desplegado es la que ha dictado el camino a seguir.

La mayor fortaleza del tipo de abordaje de de Libera está en su capacidad para hacer lugar a las diferencias, y solo a partir de ellas, reconstruir *a posteriori* la continuidad sobre bases históricas firmes. En ello, encarna la batalla diaria del historiador contra las homogeneizaciones y las simplificaciones. Por lo demás, a la escrupulosidad de su fino trabajo con

los textos, suele unir una notable agudeza para captar la profundidad filosófica de las cuestiones. Todo ello hace de su figura uno de los representantes más notables del moderno medievalismo.

## Evaluación final

En un debate sobre cuestiones historiográficas siempre queda la posibilidad de dirimir la polémica por un asunto de mera fertilidad explicativa: ¿cuál de los enfoques es el que aparece como el más apropiado o el que tiene perspectivas de proporcionar los mejores resultados? En un caso afortunado como este, el brillante desempeño de los participantes no permite fundamentar una preferencia exclusiva o absoluta. Por otra parte, ambos enfoques, aunque desde perspectivas distintas, no dejan de arribar a algunos resultados comunes. Cuando nos atenemos a la cuestión desde el punto de vista de la metodología historiográfica, son mayores los consensos que las discrepancias. Todos podemos conceder, particularmente en el caso de los estudios de filosofía medieval, que no se puede prescindir de un adecuado relevamiento de las redes textuales a través de las cuales se despliega el pensamiento medieval. Y es difícil negar que detrás de la motivación historiográfica por un período de la historia de la filosofía hay siempre un interés filosófico que, en cuanto tal, está más o menos ligado a alguna posición o discusión que en la actualidad se tiene por filosóficamente relevante.

La principal discrepancia entre Panaccio y de Libera parece estar en lo que Engel enuncia como el "principio de referencia". Panaccio adscribe a la idea de que la filosofía trata, en última instancia, con una realidad externa, que presenta aspectos objetivos que por sí mismos dan lugar al planteo de preguntas o cuestiones filosóficas. Esta referencia externa estable y el espectro controlable de las implicaciones lógicas

proveen la dimensión “transtemporal” que permite acercar el pensamiento actual a los autores del pasado. ¿Niega de Libera el principio de referencia? Es difícil decirlo, precisamente porque siempre se pone en la perspectiva del *historiador*. Hasta donde lo vemos pronunciarse, no dice que *la filosofía* no trate con una realidad externa, sino que *la historia de la filosofía* no lo hace. Su objeto de estudio no es la verdad, sino un discurso, que, en primera instancia, se halla condicionado y constituido por enunciados fundadores que determinan estructuras conceptuales y orientan líneas argumentativas. Si este principio metodológico es extrapolado a un nivel ontológico significaría que la filosofía no tiene nunca una relación inmediata con su objeto, sino que la constitución del objeto se halla siempre mediada por una tradición.

La otra discrepancia entre ambos autores se refiere a la forma de concebir las exigencias de pertinencia. Panaccio define la pertinencia en función de una relevancia filosófica que está dictada desde los intereses actuales. Por ello, tiende a poner el acento en la continuidad, en buscar los elementos comunes y destacar las analogías, sin perder de vista el escrúpulo histórico que debe velar por las diferencias contextuales, a fin de no forzar las discontinuidades igualmente existentes. Por el contrario, de Libera se opone a partir temas y problemas actuales presuntamente comunes, y busca definir la pertinencia circunscribiendo, ante todo, los límites de los complejos de preguntas y respuestas; una vez detectados sus elementos estructurales, trata de establecer hasta dónde llega su continuidad. Solo entonces se permite elaborar comparaciones y, eventualmente, aislar algunos elementos, y evaluar su fertilidad explicativa o su eficacia argumental. Hasta allí, entonces, son dos direcciones que, en sentidos contrarios, pueden llegar a recorrer los mismos caminos y, en tal sentido, verse como enfoques no opuestos, si no complementarios.

Sin embargo, si dejáramos las cosas allí, el origen y el alcance de la polémica quedarían en un nivel intrascendente.

Al fondo de la discusión hay un problema que afecta la forma de concebir y de realizar la historia de la filosofía, un problema de naturaleza filosófica que concierne a la naturaleza misma de la filosofía.

La expresión "historia de la filosofía" es un término compuesto que puede entenderse tanto con un genitivo objetivo –la historia que se hace sobre la filosofía–, como con un genitivo objetivo –la historia que la filosofía hace, se entiende, de sí misma–. En el primer caso, tenemos a la historia, una de entre tantas de las denominadas ciencias "del espíritu", "humanas" o "sociales", ocupándose de uno de entre sus posibles objetos, una cierta actividad racional humana o un tipo específico de manifestación cultural o de producción intelectual, la filosofía. En el otro, tenemos a la filosofía misma –cualquiera sea la forma en que se la comprenda– volcada a la comprensión de su propio pasado, la dimensión de la autoconciencia histórica que la filosofía tiene de sí.

Podría parecer que tenemos, de un lado, una historia que tiene como objeto la filosofía, y que gana en fidelidad histórica a ese su objeto en la medida en que prescinde del compromiso con la filosofía del presente y, del otro, una historia hecha desde la filosofía, que afianza su pertinencia filosófica a costa de perder la escrupulosidad histórica. Por este camino, llegaríamos demasiado fácilmente a concluir en la necesidad de que triunfen las exigencias de fidelidad sobre las de pertinencia. La historia de la filosofía profesional y erudita, munida de las modernas herramientas de la filología y la crítica, superaría siempre a la historia inexperta y prejuiciosa que hacen los grandes filósofos, contaminada por la proyección de categorías propias y plagada de las inexactitudes y las simplificaciones en que suelen recaer quienes se afanan por solucionar un problema o refutar una falsedad antes que por conocer el pensamiento ajeno.

Aun así, en la historia escrupulosa sobre el objeto "filosofía", las exigencias de pertinencia están siempre presentes.

Toda historia es una reconstrucción que se hace por algo y para algo. Algún criterio hay que presuponer para la especificidad del objeto, de lo contrario, la historia se limitaría a una recolección de datos con el mero fin de preservar el pasado de la dispersión y la desaparición. Debe haber algún criterio por el cual se hace una historia de la filosofía y no del arte, de la literatura o de cualquier cosa. Por cierto, ese criterio no puede ser demasiado esencial o estrecho como para que se pierdan fenómenos que, desde un punto de vista amplio y pluralista, parece que no pueden quedar fuera. Por ello, siempre resulta problemático definir límites precisos entre filosofía, pensamiento, literatura, teología, etc., lo cual da lugar a las incontables y conocidas discusiones entre la historia de la filosofía y la historia "intelectual", la historia "de las ideas", "de las mentalidades", etc. Pero aún más allá del problema de la determinación del objeto de la historia de la filosofía, en el plano del ejercicio o la praxis de la historia de la filosofía *hay*, quiérase o no, una influencia de los criterios filosóficos vigentes. Es un hecho constatable que la historia de la filosofía acusa recibo de los avatares de la reflexión filosófica contemporánea. La preferencia por algunos contenidos y la orientación de los abordajes están influidos por la atmósfera de la discusión contemporánea y, si no, al menos, las herramientas metodológicas son producto de una discusión filosófica o contienen presupuestos que son filosóficamente discutibles. Quien dice dirigirse al pasado solamente con exigencias de fidelidad histórica, no carece de criterios de pertinencia, simplemente los tiene de *otra clase*. A lo sumo, puede que esa pertinencia no haya tomado partido explícito por alguna postura filosófica, pero difícilmente esté libre de influencia filosófica, e inexorablemente contiene, quiéralo o no, alguna presuposición filosófica.

Toda historia de la filosofía, si ha de ser verdaderamente tal, debe ser filosófica o no puede menos que ser filosófica. Esto puede entenderse como una adhesión a Panaccio, en

cuanto a la prioridad de las exigencias de pertinencia sobre las de fidelidad, aunque tampoco está muy lejos de algunas formulaciones de de Libera. En todo caso, esa prioridad no se opone a o no exime de la exigencia de fidelidad que reclama el escrúpulo del historiador, y que puede llevar a considerar como el modo más adecuado de reconstrucción histórica a aquel que sigue la conformación y las derivaciones de las redes textuales, particularmente en el estudio del período medieval. En otras palabras, la adquisición de las herramientas de la filología y la crítica modernas constituyen un "progreso histórico" que no tiene por qué ser abandonado y, por el contrario, puede perfectamente ser incorporado y asumido por la autoconciencia histórica de la filosofía. Hasta allí, no se dice gran cosa al responder a las inquietudes de la polémica desde "el interés de la historia" o desde "el interés de la filosofía". Lo decisivo es de qué clase de historia y de qué clase de filosofía se trata, esto es, de qué modo la historia define la pertinencia filosófica de su objeto y qué grado de conciencia histórica puede alcanzar la filosofía.

Considero que la reflexión sobre los presupuestos de los enfoques historiográficos de Claude Panaccio y Alain de Libera nos llevan a plantearnos un par de aspectos de un problema filosófico fundamental que está siempre en la base de todo ejercicio de reflexión filosófica en un presente dado y de cualquier intento de emprender una historia de la filosofía: el problema de la relación de la filosofía con su propio pasado.

El modelo panacciano de la reconstrucción teórica supone haber tomado como punto de referencia una cierta comprensión de la "actualidad filosófica", a partir de la cual se mensuran la relevancia temática y la validez argumentativa. Por eso para dar significación filosófica a la lectura de los autores del pasado es preciso *trasladarlos* al terreno de la discusión actual y *traducirlos* a su idioma. Con independencia de las dudas o las suspicacias que puedan

generar estos procedimientos, el verdadero problema de base es hasta qué punto y en qué sentido puede hablarse de algo así como un "presente" de la discusión filosófica. Aquella actualidad no puede ser entendida de un modo científico, como resultado de un progreso acumulativo que se asienta en un "estado de la cuestión" y que obra como plataforma para avanzar hacia nuevos "descubrimientos". Parece ser algo característico de la filosofía que en cada momento central de su historia efectúe una refundación de su empresa y una redefinición de sus objetivos, lo que da lugar, entre otras cosas, a una revisión radical de los criterios que determinan lo que puede considerarse filosóficamente como "vigente". En filosofía es perfectamente concebible la eventualidad de una futura redefinición de la filosofía que juzgue una etapa filosófica precedente como más vigente que la posterior, o viceversa, que nuestra presunta actualidad constituya un verdadero retroceso respecto de algún logro precedente alcanzado. La filosofía suele dejarnos en la paradójica situación de que no siempre sabemos si somos "más actuales" que el pasado.

Lo que queda fuera o al margen de la contemporaneidad filosófica no es, pues, necesariamente "inactual". Lo vigente y lo no vigente, lo actual y lo inactual se determinan al interior de una determinada toma de posición filosófica, en la plasmación de un determinado proyecto o programa filosófico. Si esto es así, podría parecer que la filosofía no puede efectuar ningún avance, porque no tiene ningún "desde dónde" o "hacia dónde" encaminarse. Pero esta consecuencia es inaceptable. Es preciso admitir algún tipo de saldo de la experiencia histórica de la filosofía. La filosofía debe poder recoger algo de su trayectoria. En caso contrario, estaríamos condenando todo el esfuerzo invertido en dicha experiencia y en la memoria de la misma a un sinsentido. Pero por otra parte, si el esfuerzo actual quiere incorporarse a esa experiencia, debe poder instalar su propio presente.

La conciencia histórica de la filosofía –base de la motivación para ejercitar una historia de la filosofía– pone a la actividad filosófica presente en una situación difícil: debe entablar una relación con un pasado histórico que *a priori* no puede considerar como no vigente y, al mismo tiempo, debe poder indicar en algún sentido cuál es su situación actual, cuál es el punto de la inserción histórica que determina su presente.

Como hemos visto, el método arqueológico holista de de Libera entiende que la emergencia de las problemáticas filosóficas está condicionada por las estructuras conceptuales que residen, en última instancia, en las redes textuales. Por cierto, ese condicionamiento no es meramente negativo, es una apertura de posibilidades, pero al mismo tiempo una imposición de ciertos límites. En una entrevista reciente, Alain de Libera ha manifestado claramente su opinión acerca de que la libertad del pensador consiste en trabajar sobre la base de un campo de discurso precedente que se le impone (Monvallier, 2009). Pero el problema es que lo que decimos que ha ocurrido con la experiencia del pasado filosófico tarde o temprano revierte sobre nuestro presente. Por mucho que displicentemente atribuyamos el peso de las autoridades a los pensadores medievales, en un modesto ejercicio reflexivo podemos legítimamente preguntarnos si acaso no estamos tan mediados por tradiciones textuales y tan fuertemente determinados por estructuras de pensamiento heredadas o consolidadas. En rigor, no se trata de un problema de una época en particular, sino de un problema que afecta a la dinámica propia del curso del pensamiento.

El ejercicio del pensar exige abrir caminos, establecer carriles por donde poder avanzar. Pareciera que solo es posible pensar en la medida en que se traza cierto marco conceptual y se crean ciertas estructuras. Una vez abierto ese marco, el pensar marcha a cubierto dentro de él. Parece, entonces,

que solo se puede pensar a partir de esas estructuras. Tarde o temprano toda limitación al pensar aparece como un no poder pensar. Porque pensar es también, sustancialmente, considerar la posibilidad de que las cosas puedan ser de otra manera. Volcamos un considerable esfuerzo en diseñar estructuras conceptuales que nos permitan pensar, pero cuanto más firmes y férreas hemos hecho o se nos han vuelto esas estructuras, más riesgo corren de imposibilitarnos pensar.

Cuando la filosofía ha efectuado ya un largo camino, o más bien, cuando se ha profundizado la memoria de una múltiple y rica experiencia histórica, la densidad de ese frondoso panorama parece convertirse en un obstáculo para encontrar un claro donde el pensar pueda seguir ejercitando su libertad. Si ese panorama es demasiado vasto, parecerá que no queda más camino que dar por cerrado ese ciclo y proyectar, imaginar –o siquiera, esperar– el inicio de un camino nuevo, que es tanto como decir, que fue necesario haber recorrido ese camino, para haberlo abandonado. La filosofía contemporánea –en sus dos "hemisferios", rotulados en las etiquetas de la tradición analítica y la continental– mantiene una relación conflictiva con la vasta tradición que supone más de dos milenios de filosofía occidental. Hay una atmósfera general caracterizada por la percepción de que atrás ha quedado un gran ciclo, con el cual se entabla una relación expresada en términos veladamente negativos: terapéutica, destrucción, deconstrucción, superación, etc., tras lo cual se reitera el gesto obstinado del anuncio de una nueva era. Con semejante visión, resulta bastante difícil encontrarle un sentido a la mirada histórica sobre el pasado más allá de la obvia y un tanto elemental utilidad de entender de dónde venimos y cómo hemos llegado hasta aquí. En este sentido, los enfoques de Panaccio y de Libera, más o menos enraizados respectivamente en ambas tradiciones, representan formas relativamente superadoras de esa imposibilidad o

limitación de la relación con el pasado. Pero aún así, no resuelven la deuda pendiente del pensamiento de una edad que torpemente no sabe calificarse a sí misma más que como "contemporánea".

En momentos en que la filosofía se debate con incertidumbre sobre su futuro, es fundamental la capacidad de reflexionar sobre la posibilidad de otro horizonte filosófico más allá del que de hecho vemos. Paradójicamente, esa posibilidad a veces se vislumbra en una relectura del pasado, en volver a leer con otros ojos ese pasado que nos parece tan cerrado y tanto nos condiciona. Esa es una de las principales contribuciones del contacto con la historia de la filosofía, si no su principal motivación. Si para algo nos acercamos a la filosofía del pasado, es para comprender que el horizonte filosófico es siempre más amplio de lo que solemos pensar.

Este habría sido un bonito cierre del presente trabajo, pero precisamente a lo largo de él debe quedar en claro que el horizonte filosófico actual siempre influye en la forma en que circunscribimos y comprendemos el pasado filosófico. A esta altura, al menos en lo que concierne a la filosofía, no es tan sencillo determinar en qué medida el pasado nos constituye y en qué medida nosotros constituimos nuestro pasado. La filosofía es, en cada uno de sus momentos, un resultado de su devenir histórico, pero ese devenir histórico que confluye en el presente es también, en no menor medida, resultado de la comprensión que se forja de él. Con esta conclusión no pretendemos abandonar la cuestión a disputas vagas sobre el "círculo hermenéutico" ni promover una disolución de las fronteras entre filosofía e historia de la filosofía, sino simplemente señalar que, en verdad, no existe algo así como un acercamiento a la filosofía "desde el presente" –un presente que habría dejado el pasado atrás– o "desde el pasado" –un pasado que ya no sería nuestro tiempo. Acercarse a la filosofía es enfrentarse a la filosofía en toda su dimensión

histórica, exponerse a las posibilidades y los límites del pensamiento en cualquier época.

Quien circunscribe su actividad filosófica en el presente y se dedica al ejercicio de la filosofía para su época y quien vuelca su mirada al pasado filosófico y decide ocuparse de la historia de la filosofía no están haciendo exactamente lo mismo. Se trata de dos actividades distintas, que pueden llegar a comportar exigencias diversas. Pero no son sino dos formas distintas de involucrarse con la filosofía. Y con la filosofía se puede hacer cualquier cosa, menos hacerlo a medias.[3]

## Bibliografía


Cesalli, L. 2007. *Le réalisme propositionnel: Sémantique et ontologie des propositions chez Jean Duns Scot, Gauthier Burley, Richard Brinkley et Jean Wyclif*. París, Vrin.

Engel, P. 1997. *La dispute: une introduction à la philosophie analytique*. París, Minuit.

——— 1999. “Retour aval”, *Les Études philosophiques*, 4, pp. 453-463. Disponible en: http://www.unige.ch/lettres/philo/enseignants/pe/Engel%201999%201999%20Retour%20aval.pdf

Flasch, K. 1994. “Wie man schreibt Geschichte der mittelarterlichen Philosophie?”, *Medioevo*. 20, pp. 1-29.

Lafleur, C. 2001. “Questions de style et de méthode: Claude Panaccio et l’histoire d’un thème philosophico-théologique


3 Una versión preliminar de este trabajo fue discutida en un encuentro sobre el tema con el Prof. Aurélien Robert (CNRS - École Française de Rome), organizado en la Universidad Federal de Porto Alegre por el Prof. Alfredo Storck. A ambos debo agradecer que mi visión se haya enriquecido y modificado considerablemente tras este intercambio.

de l'antiquité à la fin du moyen âge". *Laval théologique et philosophique*, 57, pp. 213-223. Disponible en: http://www.erudit.org/revue/ltp/2001/v57/n2/401345ar.pdf

Libera A. de. 1992a. "Bulletin d'histoire de la logique médiévale". *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 76, pp. 640-666.

——— 1992b. "Retour de la philosophie médiévale?". *Le Débat*, 72, pp. 155-169.

——— 1996. *La Querelle des universaux: de Platon à la fin du Moyen Âge*. París, Seuil/Des Travaux.

——— 1999a. *L'Art des généralités. Théories de l'abstraction*. París, Aubier.

——— 1999b. "Le relativisme historique: théorie des 'complexes questions-réponses' et 'traçabilité'". *Les études philosophiques*, 4, pp. 479-494.

——— 1999c. "Genèse et structure des métaphysiques médiévales". Narbonne, J.-M. y Langlois, L. *La métaphysique: son histoire, sa critique, ses enjeux*. París, Vrin, pp. 159-181.

——— 2000. "Archeologie et reconstruction. Sur la méthode en histoire de la philosophie médiéval", en *Un siècle de philosophie*. París, Gallimard, pp. 552-587.

——— 2002. *La référence vide. Théories de la proposition*. París, Presses Universitaires de France.

Monvallier, H. de. 2009. "Entretien avec Alain de Libera: autour de l'Archéologie du sujet". *Actu philosophia,* 4-01-09, Disponible en: http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article77

Panaccio, C. 1991. *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui* (Analytiques, 3). Montreal-París, Bellarmin-Vrin.

——— 1994. “De la reconstruction en histoire de la philosophie”. Boss, G. *La philosophie et son histoire.* Zurich, Editions du Grand Midi, pp. 173-195.

——— 1998. “La référence transtemporelle et l’étude de la philosophie médiévale”, en Aersten, J. A. y Speer, A. (eds.). *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses fur mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale, 25. bis 30. August 1997 in Erfurt,* (Miscellanea Mediaevalia 26). Berlín, Nueva York, De Gruyter, pp. 361-367.

———1999. *Le discours intérieur: de Platon à Guillaume d’Ockham.* París, Éditions du Seuil.

———2001. “Réponses de l´auteur. De quelques variations sur un thème seculaire”. *Laval théologique,* 57, pp. 261-276. Disponible en: http://www.erudit.org/revue/ltp/2001/v57/n2/401350ar.pdf

Robert, A. 2007. “Relativismes et jurisprudence. Un dialogue entre philosophes”. *Tracés. Revue de Sciences humaines,* 12, pp. 167-180. Disponible en: http://traces.revues.org/index217.html?file=1

# Los autores

## Horacio Banega

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, Mg. en Sociología por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO, Argentina) y doctorando en Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Docente del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de dicha universidad, del Programa Virtual de la Universidad Nacional de Quilmes, de la Maestría en Ciencias Sociales y Humanidades de la misma universidad, de la Maestría en Dramaturgia del IUNA y de cursos en Argentores. Ha presentando más de cuarenta trabajos en congresos y publicado una decena de artículos en revistas académicas. Es Director del Proyecto de Investigación, concurso por Región Centro del INTeatro (2009-2010): "Estructuras dramáticas: modelos, topología e ideología". Se especializa en filosofía husserliana, ontología formal, mereología y filosofía de la ciencia social, con interés particular en la relación de la fenomenología con las teorías empíricas y naturalizadas de la conciencia, con las teorías empíricas de la vida social y con la metafísica analítica. Es actor, dramaturgo y director teatral.

## Alejandro Cassini

Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires e Investigador Independiente del Conicet. Ha sido becario posdoctoral y luego *Visiting Scholar* en dos ocasiones en la Universidad de Columbia en Nueva York. Es profesor Adjunto Regular de Filosofía de las Ciencias en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se desempeña como

Director del Departamento de Filosofía de dicha Facultad. Dirige el proyecto UBACyT F016 (2008-2010): "Modelos, idealización y representación en las ciencias naturales y sociales". Es miembro del Comité de Redacción de la *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Ha publicado el libro *El juego de los principios: Una introducción al método axiomático* (Buenos Aires, A-Z Editora, 2007; cuya segunda edición corregida se publicará en 2010) y numerosos artículos en revistas profesionales de filosofía de la Argentina, Brasil, España, Italia, México y Puerto Rico. Se especializa en temas de filosofía general de la ciencia y filosofía de las ciencias físicas y experimentales.

## Julio A. Castello Dubra

Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como Jefe de Trabajos Prácticos en la cátedra de Historia de la Filosofía Medieval en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad, y es Investigador Adjunto de la carrera de Investigador Científico del Conicet. Su área actual de trabajo se centra en la metafísica y la filosofía de la naturaleza de Tomás de Aquino, especialmente en relación con la noción de causalidad, y sus fuentes aristotélicas y medievales. Actualmente dirige el proyecto de investigación UBACyT F410 (2008-2009): "Interpretación y reelaboración del cuadro aristotélico de la causalidad en el aristotelismo medieval de los siglos XIII y XIV: Tomás de Aquino y Guillermo de Ockham, sus fuentes e interlocutores". Ha publicado diversos trabajos en revistas y compilaciones, entre otros: "Ontología y gnoseología en la *Logica ingredientibus* de Pedro Abelardo" en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 21, 2004, pp. 43-60; "Figura y función del gobernante en el *Defensor pacis* de Marsilio de Padua" en *Deus mortalis* 4, 2005, pp. 31-65; "Tomás de Aquino contra Avicena: el origen de las formas y la subsistencia de la substancia singular" en *Patristica et Mediaevalia* 29, 2008, pp. 34-42; "Creación, cambio y eternidad del mundo en Tomás de Aquino", en Ter Reegen, J. G. J.; De Boni, L.A. y Costa, M.R. (comps.) *Tempo e Eternidade na Idade Média*, Porto Alegre, EST Edições, 2007, pp. 102-108; "Para una historia de la causalidad eficiente: Aristóteles, Avicena, Tomás de Aquino" en Filippi, S. (ed.), *Cristianismo y helenismo en la filosofía tardo-antigua y medieval*. Rosario, Paideia, 2009 (en prensa).

## Mónica B. Cragnolini

Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y profesora Adjunta Regular de Metafísica y Problemas Especiales de Metafísica en la Facultad de Filosofía y Letras de la

Universidad de Buenos Aires, en la que además dirige la Maestría en "Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad". Es investigadora independiente del Conicet, y se especializa en temáticas relacionadas con la filosofía nietzscheana y posnietzscheana (en esta última línea, sobre todo en autores franceses e italianos). Autora de *Razón imaginativa*, *identidad y ética en la obra de Paul Ricoeur* (Buenos Aires, Almagesto, 1993), *Nietzsche: camino y demora* (Buenos Aires, EUdeBA, 1998, 2da ed.: Buenos Aires, Biblos, 2003), *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del entre* (Buenos Aires, La Cebra, 2006; México, Universidad Autónoma Ciudad de México, 2008), *Derrida, un pensador del resto* (Buenos Aires, La Cebra, 2007). Ha compilado recientemente *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo* (Buenos Aires, La Cebra, 2009).

## Daniel Kalpokas

Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires e Investigador Adjunto del Conicet. Es Jefe de Trabajos Prácticos en la Universidad de Buenos Aires en la materia Filosofía Contemporánea y profesor Adjunto de la Universidad Nacional de Córdoba en Teoría del Conocimiento II. Es miembro del Grupo de Acción Filosófica (Gaf) y de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF). Sus áreas de interés son la teoría del conocimiento, la filosofía del lenguaje, la ética y la filosofía contemporánea. Es autor del libro *Richard Rorty y la superación pragmatista de la epistemlogía* (Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2005) y de diversos artículos publicados en revistas nacionales e internacionales.

## Florencia Luna

Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, Master of Arts (Columbia University, EE.UU.) e Investigadora Independiente del Conicet. Jefa de Trabajos Prácticos de Antropología Filosófica en la UBA. Es Coordinadora del Área de Bioética de FLACSO. Fue Presidente de la International Association of Bioethics 2003-2005. Fellow de la John Simon Guggenheim Memorial Foundation (2006-2007). Obtuvo el Premio Konex en Ética (2006). Actualmente y desde 1999 es Directora junto con Ruth Macklin (co-directora) del Programa de Ética en Investigación otorgado por el Fogarty Center del National Institutes of Health, U.S. Es autora de varios libros, entre ellos, *Bioethics and Vulnerability: A Latin American View* (Amsterdam-New York, Rodopi, 2006); *Ensayos de Bioética: reflexiones desde el Sur* (México, Fontamara, 2001) y coautora con A. L. F. Salles de los libros *Bioética: nuevas reflexiones sobre debates clásicos* (México, FCE, 2008), *Bioética* (Buenos Aires, Sudamericana, 1998) y *Decisiones de vida*

*y muerte* (Buenos Aires, Sudamericana, 1995). Sus áreas de interés son la bioética, ética aplicada, ética y antropología filosófica.

## Federico Penelas

Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires e Investigador del Conicet. Se doctoró con su tesis "Una defensa del conversacionalismo epistémico". Dicta y ha dictado clases en la Universidad de Buenos Aires, la Universidad Nacional de Mar del Plata, la Universidad Nacional del Litoral y la Universidad de San Andrés. Ha sido coeditor de los libros *El giro pragmático de la filosofía* (Barcelona, Gedisa, 2003) y *Gramáticas, juegos y silencio. Discusiones en torno a Wittgenstein* (Buenos Aires, Grama, 2006). Ha publicado numerosos artículos en revistas académicas como *Análisis Filosófico, Cuadernos de Filosofía*, *Dianoia, Revista Latinoamericana de Filosofía, Ragion Pratica*, entre otras. Se especializa en teoría del conocimiento y filosofía del lenguaje, con especial interés en las corrientes neopragmatistas y en los vínculos entre dichas áreas temáticas y la filosofía política.

## Laura C. Skerk

Licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se desempeña como auxiliar docente de la cátedra de Filosofía del Lenguaje en esa misma universidad y es becaria doctoral de la Agencia Nacional para la Promoción Científica y Tecnológica (ANPCyT). Es miembro del Grupo de Acción Filosófica (Gaf), de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF) y de la Asociación Latinoamericana de Filosofía Analítica (ALFA). Sus áreas de interés son la filosofía del lenguaje y la filosofía contemporánea. Ha publicado artículos en diversos libros y revistas, entre otros, "¿Me toca a mí? Prácticas, reglas y participantes", en *Conceptos, creencias y racionalidad* (Córdoba, Editorial Brujas, 2008); "Los límites de la atribución intencional", en *Gramáticas, juegos y silencio. Discusiones en torno a Wittgenstein (*Grama Ediciones, Buenos Aires, 2006) y "Las reglas del juego" en *Objetividad, interpretación e historia: perspectivas filosóficas* (Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba).

# Índice